En la frontera

Obra periodística - III

Manuel Jiménez Friaza

A Alfonso Armada, que me abrió las puertas de Frontera Digital, con mi amistad y admiración.

¿Qué hacer con la educación? Ideas y sonsonetes

La realidad oficial no es más que una costumbre que cristaliza en los medios de comunicación, del mismo modo que la información crea la rutina con que la nombramos. La costumbre y la rutina facilitan la vida, porque ahorran improvisación y esfuerzo, pero embotan la percepción. Nuestra inteligencia o sentido común se embrutecen con las frases tópicas que hacían perder los nervios a Karl Krauss y que lo volvieron tan desconfiado hacia eso que llamamos aún "opinión pública". Es esa inercia informativa, con todo su peso muerto de frases hechas, clichés y tecnicismos la que tiene tan enmarañada la percepción social de la educación, el entendimiento de sus problemas reales, sus causas y, por tanto, sus posibles soluciones.

Con la nueva ley educativa en ciernes, la LOMCE, y contando desde la Ley General de Educación de los años 70, van siete grandes

reformas del sistema educativo español: la LGE de Villar Palasí (1970), la de la EGB y el BUP; la LOECE, de UCD (1980), la primera del actual periodo democrático; la LODE, del PSOE, que mantuvo la EGB y el BUP, pero creó los conciertos con los colegios privados y los consejos escolares (1985); la LOGSE, del PSOE (1992), que creó la ESO y el nuevo Bachillerato; la LOPEG, del PSOE (1995), que reorganizó de nuevo los conciertos, la autonomía y duración de los cargos directivos y el refuerzo de la inspección; la LOCE, del PP (2003), que tuvo una breve vida, pues duró apenas un año, y que instauró de forma fugaz una reválida y el carácter obligatorio y evaluable de la asignatura de religión; la LOE, del PSOE (2006), vigente aún, que derogó todas las anteriores, excepto la LODE del 85, con la que convive aún, y que trajo bajo el brazo la educación para la ciudadanía, y la optatividad de la religión. Y la neonata LOMCE, que restaura las reválidas, elimina la educación para la ciudadanía, instaura de nuevo el carácter evaluable de la asignatura de religión católica. En mi caso, como alumno, debo sumar una más, la Ley de Ordenación de la Enseñanza Media, de Joaquín Ruiz-Giménez (1953), con su interminable bachillerato de seis años. De modo que, en lo que a mí se refiere, he sufrido ya, como alumno y como profesor, ocho grandes reformas educativas y he sobrevivido a todas ellas. No desespero, desde luego, de conocer y sufrir aún alguna o algunas más.

Esta locura legislativa no puedo explicármela más que como don Manuel Azaña intentó comprender la incapacidad cerril de los españoles para el pensamiento, la argumentación y el diálogo que, entre nosotros, acaba siempre en el sofión, el grito o el puñetazo. Así, afirmó una vez, enfadado, que los españoles no pensamos con ideas sino con sonsonetes. Pruebe el lector, si no, a encadenar todas esas siglas que mencionaba antes, una tras otra junto a las novedades que

aportaron y comprobará cómo, a medida que lo hace, las ideas su subliman y evaporan y sólo resuena en el aire el retintín de nuestros sonsonetes. La costumbre y la rutina –y el cambio de sistema educativo ya lo es- nos vuelve ciegos y tontos a los humanos. Pero es que en España, además, la falta de un relato histórico compartido, de una Ilustración pública, interiorizada y común, tiñe este trajín político en torno a la enseñanza con los distintos colores que componen la escala cromática del desastre: el odio ideológico con su implícito impulso político revanchista; la persistencia agria de la desigualdad social o de sexo junto al fracaso social que acarrea; la intolerancia religiosa y racista y, tras ella, las quiebras de la segregación; el escamoteo económico con la educación pública y la investigación, en contradicción hiriente con la financiación estatal de la enseñanza privada; y, por fin, el aumento progresivo de una frustración generacional muy compleja de unos jóvenes criados en el hedonismo sin historia ni valores espirituales, filosóficos o morales compartidos de los "tiempos bobos" –como llamó la Mari Clío de *Cánovas,* el último episodio nacional que escribió Galdós, a los

años de la Restauración- de nuestra última etapa histórica.

La meseta de la igualdad

En estos tiempos bobos, lo mismo que en otros tiempos más fieros o heroicos, el origen social guarda y ha guardado siempre una relación directa con el acceso a la educación –sobre todo superior- y con el éxito o fracaso en los estudios. En este sentido afirmaba Alejandro Inurrieta en *El Mono Político*[1] que “si se eliminaran los percentiles de renta más bajos de la muestra del informe PISA, los resultados en España estarían en la media europea”. Y es que la educación es un escenario más de la lucha de clases: los hijos de las clases medias y altas tienen un mayor nivel de éxito académico porque les ha sido inculcado que si abandonan sus estudios corren el peligro de desclasarse y perder nivel de vida. Al revés sucede lo mismo, pero menos, porque la franja de la movilidad social es mucho menos permeable de lo que se nos quiere hacer creer cuando el desclasamiento es hacia arriba. Por eso es muy dudosa que, como ha sido creencia arraigada del republicanismo español y de

nuestra socialdemocracia, la educación corrija la brecha social, la inequidad económica desde la cuna, propiciando una igualdad neutra de oportunidades; no nos parece verdad que aúpe sectores significativos de la sociedad a la meseta de la igualdad. Los datos lo confirman, como explicaba recientemente Saturnino Martínez García[2]: "En las últimas décadas el fracaso escolar administrativo, es decir, no obtener el título mínimo obligatorio ha experimentado variaciones sin que apenas cambie la desigualdad de oportunidades educativas por el origen social.

Esta constante se ha observado en muchos países, durante largos periodos de tiempo".

La escuela no es ese lugar ideal para disminuir la desigualdad de oportunidades: la cultura general que se imparte tiene un sesgo particular que la hace familiar y connatural a las clases medias y altas y extraña y ajena a los estudiantes de origen humilde. "En mi principio está mi final", como decía el verso magistral de T. S. Eliot: el ambiente familiar, la costumbre del autocontrol y la disciplina, la lectura como costumbre cotidiana, la cortesía y la censura del habla vulgar o la práctica sostenida de las habilidades sociales son ese

principio, y en él está el final. En general, los logros de las políticas educativas son muy pobres en su pretendida condición de nivelador social, pero también en la integración urbana o racial: según Martínez García, en Estados Unidos apenas han conseguido transformar las tendencias segregacionistas por barrios o etnias, que renacen y aumentan, por el contrario, pese a los medios espectaculares puestos en ello para su remedio. Respecto a los alumnos inmigrantes, nos explica el mismo autor que obtienen resultados parecidos a los de su misma edad que se quedan en sus países de origen y no emigran: vienen incluidos en el *pack*, es indiferente el sistema educativo en que se integren.

Sólo las mujeres han entrado en masa en la meseta de la *igualdad,* hasta el punto de que se ha invertido la tendencia histórica y ya superan a los hombres. Aunque la causa principal de este adelantamiento es, sin duda, su mayor dificultad para encontrar trabajo si no tienen estudios; es posible –como quiere Martínez García- que la maduración más temprana de las mujeres junto a su mejor adaptación a las técnicas didácticas *blandas*

comunes hoy día nos ayuden a explicarnos su exitoso *cursus honorum*. Aunque el precio que pagan es el de ser tan buenas estudiantes como *deberían ser* los hombres. Retengamos este hecho que va a tener una enorme trascendencia –social, política, moral- en nuestras sociedades: uno quiere creer que son la semilla de una utopía: la de un nuevo humanismo y una nueva humanidad o, más humildemente, una nueva España.

Levantar al elefante

El sustituto de la igualdad de oportunidades en la nueva reforma educativa es otro sonsonete: la excelencia. Una idea-comodín de moda que se relaciona de igual manera con el sentido personal del trabajo y la ambición como con el puesto que pueda ocupar un centro educativo en un escalafón, sostenido en los resultados de sus alumnos en determinadas pruebas externas. Pero se olvida que el esfuerzo individual requiere un fin para activarse. Un amigo me lo explicaba muy bien con una parábola sufí que planteaba a menudo a sus alumnos al modo de una pregunta capciosa: "Si os encontráis un elefante tumbado en el camino que os impide seguir vuestra marcha, ¿cómo lo levantaríais?". Las respuestas mayoritarias eran: "A palos", "a patadas", "encendiendo un fuego"… Cuando veía que ya se agotaban soluciones tan simples y expeditivas, tras un silencio intencionado, sacaba del magín la respuesta que le interesaba: "Dándole una razón"…

La conocida pregunta del escolar de "¿pero para qué sirve esto, maestro?", que antes sólo era frecuente con asignaturas *exóticas*, como el

latín, se ha generalizado a todas, a la obligatoriedad misma del estudio y no es fácil responder a eso en estos tiempos sin una dosis considerable de hipocresía. ¿O piensa el lector que se puede convencer a esta generación, a la que han robado el futuro y condenado a pagar los intereses monstruosos de deudas ilegítimas, o a la emigración, con la vieja conseja de que así podrán encontrar un trabajo digno? ¿O, tal vez, algún alma bella piensa aún que es suficiente recordarles a estos chicos que la autoridad es la autoridad y que deben obedecer, un poco al estilo de la escuela de la Italia fascista que hacía repetir a los niños "obbedire, perché dovete obbedire". Es endiabladamente difícil levantar al elefante cuando se tumba en la mitad del camino. Y necesitamos, sin embargo, urgentemente encontrar un sentido a la educación: sin una respuesta honesta y clara a la pregunta insidiosa *¿para qué sirve esto, maestro?*, la enorme máquina social de la enseñanza se acabará viniendo estrepitosamente abajo, por más artificios políticos y legislativos que se aprueben, por mucho que, con suerte, un nuevo tiempo de vacas gordas aumentara las inversiones para mantenerla.

El utilitarismo mecánico que late en la pregunta es el criterio mismo de utilidad que aplicamos a una mercancía, a un objeto tecnológico. Es la misma pregunta sobre la obtención inmediata de placer o recompensa que lleva implícito el consumo. De igual modo sucede en la política educativa, que busca desesperadamente enganchar la enseñanza a los bueyes del capitalismo, para lo cual usa los mismos criterios generales de la máquina económica: la satisfacción del cliente (índice alto de aprobados, notas altas), la amortización de inversiones (disminución del fracaso), la productividad (más alumnos y menos profesores) o la adaptabilidad perpetua de los recursos humanos (profesores con una formación superficial en *didácticas blandas*, dóciles a las consignas gubernamentales y prestos a la celebración de actividades dedicadas al *Día de* o la *Semana de* y formados en la nueva era digital, en realidad, meros expertos en el *Power Point*…). El elogio que me dedicó un día ya lejano el director de una sucursal bancaria, a mí y a mi profesión, ya es imposible de oír hoy: me dijo muy serio "Os admiro a los profesores más que a ningún otro trabajador, porque trabajáis con cosas que no

se ven. Yo trabajo con dinero, el carpintero, con madera. Pero vosotros lo hacéis con cosas invisibles, con la transmisión del saber. ¡Qué difícil tiene que ser eso!”. Y aunque sigue siendo difícil, tal vez más que nunca, las cosas invisibles y misteriosas son cada vez más translúcidas o fútiles y el saber que transmitimos, más banal. Esas *didácticas blandas* que mencionaba antes tienen nombres tan pomposos como *competencias* y *tareas*: un conjunto de procedimientos y técnicas genéricas, de objetivos y contenidos vagos, alejados de cualquier saber específico, profundo y crítico, de ámbitos concretos del pensamiento y conocimiento en los cuáles únicamente cobran sentido. En las palabras de un querido y curtido maestro: es estupendo enseñar a hablar a los adolescentes, pero habrá que enseñarles de qué hablar…

¿Para qué enseñamos, pues? A lo mejor, la respuesta más sencilla es la más atinada. Un viejo amigo de origen humilde siempre echó de menos haber cursado estudios universitarios; decía que él no tenía claro si se aprendía mucho o poco en la universidad, o si eso que se aprendía valía mucho la pena, pero que sí que percibía en quien había realizado

estudios superiores, un “brillo” especial. Ese *brillo* lo notaba él en la conversación, en el *saber estar* y sólo por eso –afirmaba, melancólico- le hubiera gustado a él hacer alguna carrera. Algo parecido –sigo hablando de mi experiencia personal, pues, según el consejo de Nietzsche, hablar de uno es también hablar de los demás- les decía yo a alumnas de la Educación Secundaria para Adultos, cuando, cansadas del trabajo fuera y dentro de casa, se desanimaban ante el esfuerzo de estudiar. Ese “brillo” del que hablaba mi ingenuo y querido amigo, yo se lo traducía así: “Al margen del título que saquéis, o del azar de que sigáis estudiando Bachillerato en el Nocturno, o incluso de que, ya puestas, hagáis una carrera universitaria en la Universidad a Distancia, ¿no notáis un cambio en vuestras conversaciones?, ¿cómo, a pesar de que os vaya mejor o peor, o de que unas asignaturas os gusten menos o más, tenéis otros temas de conversación que no son los de siempre hasta ahora, los que giran en torno a la vida cotidiana, a los hijos, las ofertas del *súper* o al cotilleo social…?”.

Tal vez nos convendría nombrar a esas *cosas invisibles*, a ese *brillo*, con palabras desterradas

y pasadas de modo como “espíritu”. Así lo hacía el filósofo Walter Benjamin, en sus escritos tempranos sobre la necesidad de una reforma educativa en la Alemania de su juventud, en los albores del siglo XX. Allí definía la educación como la transmisión de valores espirituales. Quizá, como la historia de Dios, la de la educación sea una historia del futuro en la que todo está aún por hacer.

Las potencias del espíritu

Sin embargo, si en la tradición de Benjamin queremos enseñar para transmitir los valores del espíritu humano el esfuerzo va a ser ímprobo. De las tres potencias del espíritu de las que hablaba Hegel, el lenguaje, el deseo y el trabajo, a duras penas sobrevive el deseo en los colegios, institutos y universidades; vale decir que también en la sociedad. Pero no el deseo del rescate y alzamiento de la condición humana; ni siquiera el deseo ilustrado de una sociedad de ciudadanos libres que se desenvuelven en el espacio abierto de una esfera pública compartida entre iguales, imantada a la libertad, la verdad y la justicia. No, sino un deseo sin vuelo, hedonista y chato:

el deseo evanescente del consumo y su fatua promesa de felicidad tecnológica, aquí y ahora. Ha desaparecido en los centros de enseñanza, la *dignitas* necesaria en el maestro para que el espíritu remonte el vuelo y el *obsequium* en los alumnos para que reinen las buenas maneras. Lo peor del caso es que ninguna de las dos cosas se pueden enseñar: se imitan. Pero ¿dónde están los modelos?

El lenguaje ("la patria de mi espíritu es mi lengua", cantaba Unamuno en su conocido himno), tan maltratado y estandarizado por los Medios de Educación Social y sus remoquetes, achicharrado en el crisol de las mil jergas científicas y tecnológicas que inundan el mundo y las lenguas con sus divulgaciones y divagaciones sin fin, parece exangüe y sin fuerzas para nombrar ni evocar nada. Los españoles son cada vez más incapaces de hilar una historia sin titubeos, anacolutos, repeticiones, muletillas y comodines hasta la náusea. La enseñanza de la lengua, sin embargo, poco puede ayudar ahora. La mezcla imposible, hecha por mera acumulación y sin inteligencia, entre lengua hablada y escrita, entre pseudo-lingüística y rudimentos de historia literaria –ya antigua-,

junto con la invasión de la cacharrería informática y el Séptimo de Caballería encabezado por el señor *Google* y *lady* Presentación, no hace sino multiplicar la ceremonia de la confusión y la afasia funcional. Está por ver aún si el bilingüismo generalizado no nos deja como secuela fenómenos diglósicos que terminen de arruinar nuestro precario uso de la lengua.

Se ha olvidado, como le oí decir una vez a Eduardo Galeano, que el universo no está hecho de átomos sino de historias. Y lo han olvidado los profesores antes que los alumnos. Pero tampoco nadie sabe ya explicar, exponer, argumentar con claridad ideas, hechos o razones, esa cortesía que debemos a los demás. Internet, en las múltiples pantallas que lo invocan, está acelerando la ruptura del pensamiento lineal, el que va de las causas a los efectos y de los efectos a las causas, como nos ha advertido Nicholas G. Carr[3] de forma especialmente clara. El alumno y el profesor educados por las pantallas –que son unas amantes celosas y exclusivas- están acostumbrados a la rapidez del hipertexto y a su recurrencia infinita. Pero el habla humana es lenta y lineal, lo mismo que el razonamiento o las historias. Esa es la razón de la impaciencia del adolescente actual ante una explicación o análisis moroso, y de esa verborrea pandémica, sin autocontrol ni brida, que es el fondo habitual de las clases actuales: “Maestro, a propósito de eso, ¿te has enterado de que…?”, “pues yo he visto en internet otra cosa que flipas…”.

De la tercera potencia del espíritu, la del trabajo, algo avanzamos más arriba, a propósito del apólogo del elefante, donde quedaba sentado que no hay esfuerzo que valga sin un *para qué*. Pero no olvidemos que

“trabajo” significó durante siglos en nuestra lengua “padecimiento” o “sufrimiento” y que, en su penosa etimología latina, procede del *tripalium*, una máquina de tortura y sacrificio. Es la capacidad para sufrir y superar el sufrimiento lo que está en trance de desaparecer en nuestras sociedades, no solo en las escuelas. Este desprecio de todo lo que acarree frustración o sufrimiento y cansancio en los adolescentes actuales ocurre al par que la desaparición del sentido heroico de la propia vida. Es imposible dedicar horas, días y años al estudio si la aspiración a la perfectibilidad humana no forma parte de nuestras creencias, si no se respira en el aire social.

El principio de incertidumbre

A la educación, en fin, le está afectando para colmo el principio de incertidumbre[4], que nos enseña que en el submundo de la física cuántica “no se puede determinar, simultáneamente y con precisión arbitraria, ciertos pares de variables físicas, como son,

por ejemplo, la posición y el movimiento de un objeto dado", pues los propios métodos utilizados para medir, modifican la misma medición. En nuestra escala humana, sujeta a las leyes de la física clásica y social, también se muestra útil el principio de Heisenberg: hay demasiada gente observando, midiendo, evaluando el funcionamiento, los contenidos, didácticas y evaluaciones; o proponiendo políticas, recortes, interminables reformas de organización, métodos, asignaturas. Tantos observadores modifican lo observado, que cambia de posición o movimiento al albur de las mediciones. El ojo fijo, por ejemplo, clava su mirada ahora en las pruebas externas. Están ya convirtiendo los cursos terminales en preparatorios para superarlas con éxito: segundo de Bachillerato, que se había convertido ya en primero de Selectividad, cambiará pronto su *momento lineal* para adaptarse a las nuevas reválidas. Los cursos de Primaria o ESO incidirán en las partes de las pruebas que los diagnostiquen o crearán asignaturas *ad hoc* para mejorar los resultados. Todo el sistema se está desnaturalizando y ya no hay forma de saber cuándo las escuelas, institutos y universidades son masa o energía

o hacia dónde se mueven. La cacofonía de discursos, propuestas, estadísticas y reformas normativas es continua. Pero su carácter de sonsonetes, de propaganda o anuncios publicitarios asemeja esa cháchara política y pedagógica a la luz, según la imagen poderosa que nos dejó Marshall McLuhan[5] cuando comparaba la luz que entraba por la ventana de su despacho un atardecer con el *continuum* de los medios electrónicos que él conoció: como esa luz, afirmaba, hablan y hablan sin parar, pero no dicen nada.

Notas

[1] ‘La cruzada segregacionista del Gobierno contra la educación pública’, *El Mono Político*.

[2] ‘Desigualdad de oportunidades educativas’, en el Cuaderno nº 2, *Más desiguales*, de http://eldiario.es

[3] Nicholas G. Carr, *Superficiales: ¿Que Esta Haciendo Internet Con Nuestras Mentes?*, Madrid, 2011.

[4] *Relación de indeterminación de Eisenberg,* Wikipedia.

[5] Marshall McLuhan, *Comprender los Medios de Comunicación*, Madrid, 1996.

Habla y escritura: de lo vivo a lo pintado

La nueva oralidad

Aunque es un tópico contemporáneo considerar que las nuevas tecnologías comunicativas suponen una nueva explosión de la oralidad, se trata de una euforia falaz y engañosa, tanto como los complementarios avisos pesimistas, bastante común cuando se menciona la cultura digital. La euforia o la melancolía (la distinción entre *apocalípticos* e *integrados,* de Umberto Eco, sigue siendo útil)

se alternan de forma igualmente desatenta porque se mezclan ideas como lengua, escritura, oralidad, información o comunicación en un batiburrillo que no ayuda mucho a la comprensión. Carles Freixa, por ejemplo escribía en 2011 en *La Vanguardia*, bajo el exultante título *De Homero a Jobs (pasando por Gutenberg)*[1]*:*

> *Homero vuelve a estar muy vivo: son los jóvenes hiperconectados quienes se cuentan historias con su móvil, convierten frases en texto con programas de transcripción natural, hibridan en el ciberespacio oralidad, visualidad y escritura, inventan la cultura digital a partir de culturas orales transmitidas por personajes como Ishi[2] y los muchachos de la vida[3], son quienes crean una nueva cultura oral que ya no es tradicional sino futurista.*

La periodística y superficial hipérbole de Freixas sobre el nuevo *Homero digital* futurista olvida que Homero fue la punta visible escrita de un iceberg milenario de literatura oral, oriental e indoeuropea, que –siguiendo la

metáfora del río de la literatura que debemos al último y meritorio libro de Francisco Rodríguez Adrados– ha ido aflorando en épocas y lenguas diferentes a lo largo del mundo de la literatura escrita. En ese poso verbal común de la Humanidad, por lo que podemos saber –más que saber, adivinar– había historias épicas, cantos a la amistad y a la aventura sexual, seres monstruosos o dioses que se mezclaban con los humanos en una relación difícil que dejó en muchos casos una descendencia común y compartida. Había también homenajes a los muertos y cábalas sobre el origen del mundo… Y todo en torno a fiestas y rituales colectivos, en fructífero hermanamiento con los corros musicales y las danzas…

No sabemos qué nos traerá la nueva cultura oral, correspondiente al carácter de clan o banda que presentan las nuevas relaciones y comunicaciones mediadas tecnológicamente por las redes de internet y los artefactos digitales conectados a ella continuamente, pero no será Homero ni el inmemorial relato oral del que surge. En este sentido, Josep Lluis Gómez Llopart[4], que acompañaba y hacía de contrapunto a Carles Freixas en aquel tema de

debate que planteaba el diario catalán hace casi justamente dos años, mostraba una mayor lucidez y mesura a la hora de insinuar la nueva oralidad –tal como hacía Walter J. Ong en un libro clásico[5]– como una *oralidad terciaria.* En esta visión de las cosas, la oralidad primaria es la comunicación verbal interpersonal, espontánea, directa e interactiva. La oralidad secundaria es la ya mediada por la tecnología telefónica (sin la presencia indirecta de la imagen) y por los Medios de Comunicación de Masas tradicionales (ya con la imagen electromagnética y la fuerte impronta de los estereotipos verbales y no verbales transmitidos como modelos). De la tercera oralidad, la de la era digital contemporánea, que Gómez Llopart veía –otro tópico de nuestro tiempo– como un ecosistema comunicativo, afirmaba:

> Con los nuevos dispositivos y las redes sociales digitales asistimos a una multiplicación de oralidades junto con la oralidad presencial, que parece ir reconfigurándose. Pensemos, por ejemplo, en las escrituras y emoticonos de los SMS, de Twitter o WhatsApp; en las conversaciones vía chat; en la construcción de identidades en Tuenti o Facebook, o en la gestualidad aprehendida de los videoclips o de ciertas series audiovisuales.

Para matizar, con bastante tino, que los

jóvenes que hacen gala de una nueva espontaneidad y creatividad verbal (pero también de la uniformidad de los estereotipos, que comprobamos en ese *aire de familia* que tienen hoy los chicos del cualquier rincón del mundo en su gestualización y memes verbales) prefieren, sin embargo, la comunicación oral presencial y directa cuando se trata de hablar de cosas que consideran importantes, en un retorno inevitable a la cuestión de la verdad y la autenticidad que sólo permite dilucidar el testimonio directo de la voz humana y sus infinitas modulaciones, la mirada o el lenguaje corporal en vivo.

Esta vuelta a los orígenes, cuando surge el problema de dirimir entre mentira y verdad en cuestiones de verdadera importancia, nos recuerda que *lengua* solo hay una: la hablada; la escritura es únicamente un sistema de representación gráfica: trazos o dibujos. Lo que sucede es que, desde su mismo nacimiento se asocia a los diversos sistemas semiológicos, a los que da pie, que conforman eso que llamamos Cultura o Historia. Primero como técnica asombrosamente útil para los poderosos en su lucha contra el olvido –según muestra la cantidad ingente de documentos

burocráticos y legislativos legados por las antiguas monarquías e imperios orientales–, y posteriormente, en otro intento igualmente desesperado por contrarrestar la mala memoria, ya patrimonio humano, los pálidos y escasos reflejos escritos de la inmemorial literatura cantada, contada o recitada en interminables melopeas perdidas.

La amalgama entre habla y escritura es ya inextricable y su confusión se palpa en todos los ámbitos, particularmente en el de la enseñanza, en el que me detendré enseguida. En la nueva oralidad, la oralidad terciaria cuya explosión vivimos, interactúan en ese *continuum,* en el que se mezclan a menudo *el ruido y la furia*, y que es tan específicamente contemporáneo. Pero no es nada novedoso, pues en la misma Atenas se sabe que en los contratos, verbales en su forma clásica y donde, por tanto, se exigía la presencia de testigos, se leían documentos escritos. Del mismo modo que la lectura de un texto dramático se sustituye tan a menudo por su representación escénica, que es su intención primera. En palabras de Rosalind Thomas[6]: "La escritura no es necesariamente el espejo-imagen de la oralidad, a la que sustituye, sino

que se relaciona o interactúa con la comunicación oral de muchas maneras. Muchas veces la línea entre lo escrito y lo oral, incluso en una sola actividad, en realidad no puede percibirse muy claramente”. Es totalmente cierto en lo que se refiere al nacimiento de esta tercera oralidad de la que hablamos.

L & L

Del mismo modo que el prestigio del español en el siglo XVI hizo que algunos *sabios* de la época afirmaran que nuestra lengua era más antigua que el latín, el relumbrón de la lengua escrita, objeto casi único de la enseñanza desde hace siglos, convenció a Jean Itard[7], el maestro ilustrado que asumió la misión (*quod demonstrandum erat)* de reintegrar al niño salvaje de los bosques de L’Aveyron a la sociedad *civilizada*, de devolverle la facultad de hablar, pero invirtiendo el orden natural: primero hablar, mucho después, escribir. Su gran despiste –el prestigio de la escritura, de nuevo– fue pretender enseñar a Victor en primer lugar el alfabeto y, después, a componer palabras escritas con él. Una de

ellas, *lait,* se la obligaba a pronunciar para pedir el vaso de leche que tanto le gustaba, en un ejercicio que hoy llamaríamos conductista. No obtuvo resultado alguno con el condicionamiento. Tan sólo una vez el niño dijo *lé,* pero fue tras haber obtenido la leche mediante el llanto y el pataleo. Fue Victor quien condicionó a su maestro, premiándolo con aquella palabra que tanto parecía interesarle. Esto convenció a Itard de su error: el habla surge de la misma zona no consciente en donde nace el deseo.

Magister docet pueros grammaticam, se leía como ejemplo de doble acusativo en mi viejo manual de Latín del, viejo también, bachillerato que sufrí y disfruté. El maestro enseña gramática a los niños ¿pues qué otra cosa se puede enseñar bajo esa invocación al conocimiento, esa rúbrica de dimensiones monstruosas y límites indeterminados, que responde al nombre de *Lengua Castellana y Literatura?* No hay más lengua que la que se habla, y esa, la lengua materna, se aprende en seis meses al año y medio de edad. Lo que sucede después, con la socialización del niño, es una puesta a punto, que mediante ensayo y error –y eso en las capas más superficiales de

una lengua, que son las del léxico y la norma– constituye muy pronto un sistema comunicativo refinado y útil según su propia *lex artis*. No se enseña, pues, lengua castellana: y si es así ¿qué cosas se enseñan con el pretencioso nombre de tal asignatura?

Norma ortográfica, norma gramatical; rudimentos de pseudo teoría lingüística: fonética y fonología –poco o nada ya–, gramática –poca, descriptiva–, en la vieja tradición estructural y funcionalista (¡años 70!) y léxico, mucho léxico abstracto (¡tecnicismos, no los nombres de los árboles y frutas, de los artefactos y trabajos humanos!) ¿Y qué más? Un canon histórico –tópico, apresurado– de obras y autores de la literatura escrita en esta lengua desde sus orígenes ("¡lo de los autores" –dicen los alumnos para orientarse sobre qué puede caer en un examen–; "lo de las frases", también!). La argamasa de la confusión es muy espesa.

En los orígenes de tal confusión está, no sólo el prestigio de la escritura y los sistemas semiológicos derivados: la cultura, sino que se da por supuesto que una lengua pertenece a los hablantes de un país, que es el patrimonio colectivo de una nación: esa antigua y dañina idea de los idealistas alemanes (Herder y compañía) de que los pueblos tienen un alma cuya forma más sensitiva y noble es su lengua y su literatura (¡suyas! Incluso en su lengua madre, presentida como un destino, antes de haber nada como España ni "lengua española"; así leemos en el disparate sentimental de

Unamuno, que adivinaba el español en el latín de Séneca: “ya Séneca la preludió aún no nacida / y en su austero latín ella se encierra”); el *genio de la raza…:* esas rancias ideas. Se sigue dando por supuesto que la literatura hay que aprenderla en su historia, cuando eso es sólo así desde el Romanticismo decimonónico: una idea nacionalista –competitiva, ya se sabe: una nación forja su identidad frente a la de otras, como el hijo frente al padre… –; sus huellas están en la memoria de todos: el “realismo de nuestra épica”, el tópico de Menéndez Pidal, frente a los relatos fantasiosos de los franceses; la impronta de nuestra *Celestina* en el *Romeo y Julieta,* faltaba más; nuestras *exportaciones* más rentables: el Quijote, don Juan…; hoy, también, las rentas económicas de las industrias de la lengua. Ya digo.

Esta perversa tradición contemporánea es como los gases: ocupa todo el espacio disponible en el aula. Los desesperados intentos actuales –que, con la expresión “competencia lingüística” pretende imponer y extender la *neolengua* pedagógica– por recuperar las actividades orales y escritas elementales de *escuchar, hablar, leer y escribir* –

la misma confusión siempre entre habla y escritura– pero como una capa superpuesta a la decimonónica construcción histórica nacionalista, delatan su ineficacia e insinceridad, su naturaleza de barniz: ¿es imaginable la práctica de ejercicios retóricos o de diálogo en una tradición práctica que premia a los alumnos y cursos silenciosos y sumisos?, ¿puede imaginar el lector una mejora del discurso hablado en silencio; o su contrario: en un aula poblada de pared a pared por más de 30 alumnos que hablan simultáneamente, se gritan, vociferan…? Y aun sucediendo eso con éxito, un rato, ¿cómo se pasa, sin transición, al siguiente rato en que toca repasar las reglas de la tilde, y a otra hora una explicación de los géneros periodísticos del pasado, que ya no existen en unos periódicos, que casi tampoco, que desaparecen, a unos jóvenes que nunca han leído ninguno? Podrá imaginar el lector, sin demasiado esfuerzo, la inutilidad e intrascendencia de semejantes cabalgadas pedagógicas.

Cuando se trabajan en las clases de bachillerato, en fin, los distintos registros del habla y se intenta diferenciar el habla culta de

la vulgar, los alumnos dicen muy a menudo que el hablante vulgar comete "faltas de ortografía" (también que es *basto*, no *fino* como sí lo es el culto) mezclando la valoración y el prestigio social a las apreciaciones lingüísticas) al hablar. Pero no sólo ellos –su confusión es justificable, pues hijos nuestros son–, sino que el mismo desliz se encuentra en el manual de L & L de segundo vigente en el instituto en que trabajo, que les sirve de guía, donde se lee, literalmente, que un hablante culto debe saber expresarse sin faltas ortográficas…

En el principio era la pintura

Se me ocurre corregir un viejo texto muy difundido hace unos años en internet, como manifiesto de una campaña encaminada a mejorar la redacción escrita en la Red, que llevaba como título *Eres lo que escribes* [8] (el meme tiene, como bien sabe el lector, variantes gastronómicas como "eres lo que comes", y otras más) por *eres lo que hablas*, pues eso me da pie a intentar arrojar algo de luz y poner un poco de orden, con la ayuda de

las etimologías, de las raíces o palabras primeras con que los pueblos indoeuropeos quisieron nombrar los actos protagonistas (escuchar y hablar, leer y escribir), en ese salto mortal que dio la humanidad entre el habla y el canto o melopea hacia el abismo de los trazos escritos (la escritura, los números y la danza) y su selva oscura…

Hace 500.000 años que hablamos y sólo 6.000 que escribimos. Es decir, que desde los sumerios, por ejemplo, no ha pasado prácticamente nada: la Historia es mínima comparada con la profundidad lingüística. Nos explicaba Émile Benveniste[9], el gran comparatista francés, uno de los lingüistas más inteligentes y sabios de los que se nos ha dado conocer:

> *Hay un orden impuesto por la experiencia y la pedagogía: primero leer, después escribir. Pero no es este el orden de la invención. Es escribir el acto fundador. Se constata en seguida una línea de separación entre dos mundos de lengua y civilización: de Norte a Sur (Mesopotamia, Egipto) y de Este a Oeste. Al Este, en la realidad de las designaciones lingüísticas (y también en otras manifestaciones) encontramos civilizaciones de lo escrito, caracterizadas por la primacía intelectual y social de la*

cosa escrita. La escritura ha sido el principio organizador de lo social: es la sociedad del escriba. Al Oeste, en el mundo indoeuropeo, fue al contrario. El mundo allí se forjó sin escritura, e incluso en el desprecio de la escritura.[10]

La escritura no sólo ha sido el principal organizador de lo social, como bien decía el admirado maestro, sino que es el hecho primordial que permitió *concebir* la lengua y su estudio, debido al salto cualitativo que supuso, a la transferencia del sentido del oído al de la vista, del reino del tiempo al del espacio.

Oriente es diferente en esto al mundo indoeuropeo. En Egipto y en Sumeria hay estatuas, monumentos que nos dan testimonio de la importancia que tenía el escriba. La escritura es un don divino. En las mitologías indoeuropeas no hay nada parecido. Sin embargo, en pleno periodo de desarrollo y prestigio de la literatura ya escrita en Grecia, en el siglo V a. C, Esquilo, en su *Prometeo encadenado,* atribuye a Prometeo, como la última y mayor de sus invenciones, la de la

escritura: “combinación de letras” (*grammaton synthesis*). En ninguna otra parte se encuentra nada parecido. Al contrario, lo importante para los pueblos indoeuropeos es el fuego, los números, los nombres de los astros… Nos cuenta Bénveniste, en su rastreo etimológico del acto de escribir, en tanto acto u operación física, material:

> *En el mundo sumerio tenemos un término mayor, dup, tabililla, lo escrito; dup-sar, escriba.*
> *En acadio, tuppu, con todo lo que concierne a la escritura: el material, la posición social del escriba, las bibliotecas… Todo esto es una herencia sumeria.*

En el viejo persa, y sólo en el viejo persa (civilización aqueménida, sometido durante mucho tiempo a la civilización acadia), el término utilizado es *dipi, inscripción*. Proliferaron derivados y compuestos: el que escribe, los archivos.

Al Oeste, no hay un término único para el acto de escribir; cada lengua inventa el suyo. En

Homero no se encuentra *grapho* con el sentido de escribir, no hay término para la escritura. Sabemos que no hay una escritura silábica, a mediados del segundo milenio, en parte de Grecia. Los lineales A y B creto-micénicos habían desaparecido de la memoria misma de sus contemporáneos. Hay que esperar a la invención de la escritura por los fenicios: *grapho*, en Homero, tiene el sentido de rascar, arañar, cortar la carne; posteriormente, romper la piedra para inscribir trazos en ella.

Sabemos que una parte del mundo helénico conocía la escritura, pero los aqueos y troyanos no sabían leer ni escribir. En latín mismo, *scribo* significa *rascar*, *arañar*. En alemán reciente, *schreiben*, pero en gótico, *meljan* (ver el alemán *mahlen*, *pintar*): *ennegrecer*, *ensuciar*; griego *melas*: *ensuciar el color*.

Se trata, pues, de trazos pintados, no de grabados. Del mismo modo, los elementos de la escritura, las letras, se ponen en cuestión. Hay metonimias mediante las que el soporte material remite al acto y concepto de escribir; escribir es pintar:

"En griego, *gramma* deriva de *grapho*, pero *littera* es de origen aún desconocido. El término concurrente de *gramma* es *biblos*, y para cualquier documento escrito, *biblion*.

Biblos es el nombre de la materia, el papiro y *Bublos* es el nombre de una ciudad fenicia gran centro exportador de papiro. Pero ninguno de estos términos nos lleva al acto de escribir. El gótico *boka* (alemán *buch*) son nombres del haya. Parecido es el caso del latín *fagus*, griego *phagos*, nombres del haya o el roble, según la zona. Su significación primera es una *tablilla de corteza*.

Bénveniste comparte con nosotros la misma perplejidad:

> *Lo que hay de terrible en la escritura es que remite al dibujo, a la pintura. Todo lo que resulta del dibujo se presenta ante nosotros como seres vivos; pero, si los interrogamos, guardan un silencio majestuoso. Hay incluso palabras escritas (logoi) que no pueden hacer nada en su paso de un estado (el habla viva) a otro (el dibujo). Se conforman con 'significar', pero han salido del mundo de las relaciones vivas.*

Es la escritura, decíamos, la que permite el nacimiento de la idea "lengua" y las distintas maneras de nombrarla, pero Bénveniste nos enseñaba que, al mismo tiempo, es responsable de las homologías –para nosotros tan naturales– entre escuchar/hablar y leer/escribir; pero con sorpresas. La operación de leer es complementaria, en su

origen, a la de escuchar, no a la de escribir, y la lectura aparece siempre, en sus primeras huellas, como un acto realizado en voz alta; o emparentada con una familia léxica cuyo significado común es el de recoger cosas dispersas, letras esparcidas, con los ojos. Los ojos desplazan al oído: la lectura nos vuelve sordos. En las palabras de sabia lección del filólogo francés:

> *En acadio, amaru es ver, observar y también leer (que admite como régimen el nombre de la tablilla); sesu es llamar a alguien por su nombre, gritar, y también leer. En chino, también dos términos: tou, para leer con los ojos, y nien, para leer en voz alta. En griego, no hay verbo específico para el acto de leer; ana-gignosko no significa más que reconocer (reconocer los signos gráficos como significantes dentro del sistema). De forma simétrica, 'leer' y 'escribir' no existen como tales. Después de Homero, 'leer' significa hacerlo en voz alta en las asambleas judiciales y políticas. 'Leer' es complementario de 'escuchar'.*

Las cosas son distintas, sin embargo, en lo que se refiere al latín *legere*. No hay base común a todos estos términos: se produce un reajuste en el léxico de todas las lenguas. *Legere* significa primariamente *recoger cosas dispersas*,

como en *ossa legere*. ‘Leer’ significa, pues, recoger signos escritos con la ayuda de los ojos. En gótico, en la traducción de los Evangelios, *anagignosko* o *legere* resulta de maneras diferentes:

> *—En relación al canto o recitado: saggws boko, cantar el evangelio; siggwan, cantar, como el alemán singen. En relación a los ojos que recorren algo, un trazo dibujado: annakunan, transposición de anagignosko. El alemán lessen, no tiene nada que ver, significa reunir.*
>
> *—En eslavo, citati, leer como contar, calcular.*
>
> *—En viejo persa, pati-prs, interrogar, cuestionar el texto escrito (‘el texto es mudo’, se lee en el Filebo).*
>
> *—El inglés to read está aislado: remite a explicar, aclarar, interpretar*

La lección de los orígenes: otra manera de “leer”, sea por la enunciación pública, sea por

el lenguaje interior, algo parecido a lo que Steven Pinker, tiempo después, llamará el *mentalés*, esa suerte de dialecto o idiolecto propio de nuestra geografía interna, que nos ayuda, también, a escribir, como al dictado; leer, reunir e interpretar signos escritos como quien recoge huesos, *ossa legere* para, después de reunidos, re-montarlos y descodificarlos. Leer, una operación forense.

En el mismo crisol donde se fraguan los sueños

Desde hace 500.000 años hablamos, sólo desde hace 6.000 escribimos: un suspiro en términos históricos. La adquisición y uso de una lengua forma parte de la dotación genética de los humanos, como siempre sostuvo Chomsky en su polémica con Steven Pinker, y es gracias a esa predisposición heredada, a que venimos al mundo con esa especie de *gramática universal* (a cuya búsqueda y formulación ha dedicado el genial lingüista norteamericano toda su vida, en el *minimalismo* sintáctico a que ha dedicado sus últimos años) que un recién nacido trae, junto al pan, puede, de hecho, aprender cualquier

lengua humana, en ese periodo inverosímil de seis meses, desde el año y medio aproximadamente, a condición, claro está, de que a su alrededor haya gente que la hable. Esa *gramática universal* es lo que hace, como explicaba Agustín García Calvo, que el niño quiera hablar una lengua perfecta, sin excepciones ni pedanterías: esas que les inculcan sus mayores.

Nuestro sabio filólogo, filósofo y poeta relacionaba siempre las teorías de Freud sobre el subconsciente y la represión con el habla humana. Particularmente en una de sus charlas, recogida más tarde, junta a otras, en forma de libro[11], nos enseñaba que hay tres momentos en la vida humana en que la vemos con una lengua: uno primero, en torno al año y medio de vida, en que de forma consciente encajamos nuestra gramática universal con la lengua que oímos a nuestro alrededor y la ponemos a punto. Después, reprimimos y olvidamos en esa región misteriosa del subconsciente, junto a los deseos insatisfechos y culpas, esas reglas y depósitos o redes léxicas aprendidas para que, como los movimientos de un baile, o del mismo andar, puedan ponerse en práctica de forma automática y fluida. Y es así como el niño, una vez que aprende a hablar, lo hace sin parar ni equivocarse.

Luego hay un tercer momento problemático, el de la escuela con su escritura en que el niño es obligado a recuperar en lo que puede esa gramática interiorizada en la región del olvido para hacerla de nuevo consciente y completarle con reglas y normas. Aquí se produce el conflicto que explica los atranques,

titubeos y monotonías que caracterizan el habla *culta* de nuestro tiempo: que lo que necesita estar olvidado para que fluya intentamos manejarlo con la conciencia. Eso, ya lo sabemos, sale siempre mal: intente el lector, si no, andar o bailar calculando a la vez los movimientos de las piernas, o provocar el deseo sexual conscientemente o sonreír y llorar como un acto voluntario.

Con la escritura, no lo olvidemos, transferimos el sentido del oído al de la vista, nos trasladamos del reino del tiempo al del espacio: pero la distancia de ese salto es infinita, infranqueable si no es a cuenta de violentar la naturaleza de la lengua. En palabras de García Calvo: "La separación entre escritura y lenguaje es radical, pero eso no se contradice con sus profundas relaciones. Habíamos dicho que la escritura es la primera toma de consciencia de lenguaje y aún podemos agregar que hay en el aparato de la lengua una parte que ya casi no es lengua, gramática, sino que ya es prácticamente cultura. Es la parte que en el esquema queda abierta y que corresponde al vocabulario; allí llega la conciencia de cualquiera, aunque no sea gramático. La gente, cuando la obligan a hablar del lenguaje, ¿de qué se acuerda?: del vocabulario; quizá también del tono regional o del tono de la clase social; pero a tener conciencia de la sintaxis, de que los fonemas son veintitrés y tienen sus reglas, o de que hay una colección de cuantificadores, demostrativos, eso que es lo fundamental de la lengua, la gente no suele llegar".

Ese quebranto que provocan los sistemas semiológicos que conocemos como "cultura", esa violencia que ejercemos sobre lo que debería ser natural y espontáneo ("hablar sin faltas de ortografía", "hablar fino"…) es lo que explica la fatigosa dificultad para contar historias, para explicar cualquier cosa y dar cuenta de la más mínima razón; es esa presión del consciente social la que llena nuestro discurso de anacolutos, retrocesos, redundancias y jadeos: recoger signos esparcidos en la hoja papel o en la pantalla,

recomponer trabajosamente este pálido reflejo de la lengua perdida.

El narrador perdido

Como decía Christian Salmon, estamos en un mundo sin historias. Los Medios hablan de hechos que suceden en cualquier lugar del planeta mediante irrelevantes relatos informativos, más o menos bien hilvanados, pero llenos de explicaciones no pedidas, a pesar de que, como nos enseñó Walter Benjamin (en un ensayo memorable[12] sobre el que volveré más veces), la mejor historia es aquella que no se enturbia con explicaciones. La desaparición del relato oral es vieja y paulatina, pero general, sólo que ha sucedido a un ritmo más rápido en las ciudades y más lentamente en el medio rural; pero es un proceso sin retorno. La nueva oralidad terciaria, la tecnológica, genera su propia narrativa, pero en códigos híbridos (habla/escritura/imagen/criptograma) en los que la parte verbal queda reducida al microrrelato o al chiste. Sobre la reducción imposible de la narración oral al microrrelato hablaremos enseguida; pero una idea debe quedar clara desde ahora: forma parte de una tendencia universal hacia el resumen y la fragmentación:

la empresa con problemas se fragmenta y se venden los trozos; se rompen las relaciones y se inician otras que, a veces se superponen en el tiempo. Se envían millones de micromensajes cercanos al bit de contenido como “voy a comer”, al que sigue otro que dice “he comido”. Se comparten estas mínimas verbalizaciones sobre actos mínimos a falta de otra cosa. En el tiempo roto y cansado que es el nuestro, el de los *minijobs,* no hay tiempo para contar historias ni para escucharlas. “El aburrimiento es ese ave que incuba el huevo de nuestra experiencia”, nos dice el pensador alemán.

Benjamin lo había diagnosticado ya con claridad en 1936: “Es cada vez más raro encontrar a personas que sean capaces de contar algo bien. Es cada vez más frecuente que la propuesta de contar historias cause embarazo entre los presentes. Es como si nos hubieran arrancado la facultad que nos parecía inalienable, casi lo más seguro: la facultad concreta de intercambiar experiencias”. Benjamin dejaba caer al final, con la sencillez aparente de sus descubrimientos, la desaparición pareja a la de las historias: la muerte de las experiencias que

contar. El tiempo plano, previsible y vacío se llena en la era del capital con actos igualmente planificados y hueros, sin verbalización posible. De ahí el *hambre* de experiencias (y de historias) del hombre contemporáneo; lo común de su deseo e invocación frecuentes en frases comunes como estas: “es que tienes muy poca experiencia de la vida, ya verás cuando hayas vivido más…”; “necesito salir de mi pueblo para conocer gente y tener experiencias”; “voy a hacer un viaje a ver si tengo experiencias nuevas…”; “¿qué me cuentas?”, “Poquitas cosas, mi vida es siempre tan igual…”.

Paul Valéry también relacionó las narraciones orales con las ideas del tiempo lento, la estratificación y la perfección propias del artesanado, el sentido de la paciencia: fue su principal aportación a la historia humana. “El hombre imitó hace tiempo esta paciencia. Miniaturas; marfiles profundamente tallados; piedras perfectamente pulimentadas y limpiamente grabadas; lacas y pinturas obtenidas mediante la superposición de una serie de capas finas y traslúcidas… Todas estas producciones de un esfuerzo tenaz y virtuoso están desapareciendo, y hoy ya ha pasado el tiempo en que el tiempo no contaba. El hombre hoy no cultiva aquello que nunca se deja abreviar”[13].

Ha pasado el tiempo en que el tiempo no contaba, en efecto; pero no su nostalgia. Aunque el más antiguo indicio de este proceso es el surgimiento de la novela, en los

comienzos de la Edad Moderna, que ya nace directamente escrita y con historias que quieren dignificar la vida cotidiana como materia narrativa, en la resignación ante la desaparición irremediable de la épica y los héroes, sigue siendo cierto que los grandes referentes de la novela son las narraciones orales. Y eso es verdad tanto para *Guerra y Paz* de Tolstoi, como para *Libertad* de Jonathan Frazen.

Parece que el capitán Alonso de Contreras, ya anciano y sin blanca, pasó ocho meses a mesa y mantel en la casa de Lope de Vega, ya también entrado en años. Ortega y Gasset fantaseaba, en el estudio que dedicó a la autobiografía inverosímil de este soldado y aventurero español del XVII, con cuántas historias no le contaría el viejo *miles gloriosus* al escritor más enamorado de ellas de nuestra literatura, a solas los dos en la casa madrileña: “una vez la olla sobre lo blanco, fronteros en los sillones, tira de la lengua al bronco soldado, ya un poco triste y declinante, entreverada de hebras canas la indócil pelambre, que no se hace rogar para irle contando mil lances de amor y fortuna, en un crudo vocabulario de tasca, timba y lupanar”.

Parece que debemos a Lope este libro de historias increíbles donde las palabras, mariposas mágicas de todo el Mediterráneo –castellano, italiano, francés, catalán, árabe y lenguas francas se mezclan en este libro imposible–, levantan el vuelo en rebeldía, pidiendo ser pronunciadas y leídas o gritadas en voz alta. Es la rebelión contra la mudez y el silencio, la nostalgia del habla que encontramos aquí y allí en el hondón del caudaloso y milenario río de la literatura.

Mariposas muertas

Un príncipe africano, recientemente alfabetizado, lloraba una vez ante la página de un libro que leía en voz alta. Cuando le preguntaron la razón de ese llanto, respondió que era por la tristeza que le provocaban las palabras impresas en el libro, como mariposas muertas. Y que, por ello, sentía la necesidad de leerlas de viva voz para devolverlas a la vida y al vuelo del aire y de los sonidos.

La literatura sufre de esa misma incurable nostalgia melancólica: muchísimos textos lo muestran. Marcel Proust, por ejemplo, dedicó una parte considerable de su *En busca del tiempo perdido* a rescatar de su memoria las huellas sinestésicas que los nombres de las ciudades habían dejado en el poso de sus recuerdos, como en las inolvidables páginas en

que recrea el proyecto de su viaje a Venecia o en esta evocación de los nombres de las estaciones que precedían a la playa de Balbec:

> *El trenecito se detenía constantemente en alguna de las estaciones que precedían a Balbec-playa y cuyos nombres mismos (Incarville, Marcouville, Douville, Pont-á-Couleuvre, Arambouville, Saint-Mars-le Vieux, Hermonville, Maineville) me parecían extraños, mientras que leídos en un libro habrían tenido cierta relación con los nombres de ciertas localidades vecinas de Combray. Pero para los oídos de un músico dos motivos, materialmente compuestos de las mismas notas, si difieren en el color de la armonía y la orquestación, pueden no presentar ninguna semejanza. De igual forma, nada me hacía pensar menos que aquellos tristes nombres hechos de arena, espacio demasiado aireado y vacío y sal, por encima de los cuales la palabra ville se escapaba como vuelo en al vuelo en aquellos otros nombres de Roussainville o Martinville que –por habérselos oído pronunciar tan a menudo por mi tía-*

abuela en la mesa, en la sala– habían adquirido cierto encanto melancólico, en el que tal vez se hubieran mezclado extractos de sabor a mermelada, del olor a fuego de leña y del papel de un libro de Bergotte, del color de la arenisca de la casa de enfrente y que aún hoy, cuando remontan como una burbuja gaseosa del fondo de mi memoria, conservan su virtud específica a través de las capas superpuestas de medios diferentes que han debido franquear antes de alcanzar la superficie.[14]

En *La marcha Radetzky*, Joseph Roth, recreaba el habla nasal del jefe de Distrito en esta minuciosa, casi angustiosa descripción de los tonos y sonidos de su voz, con la ayuda de evocaciones musicales (campanas, instrumentos de viento) y la contemplación pasmada del rostro del personaje en el inaudito esfuerzo articulatorio:

Hablaba el alemán nasal de los altos funcionarios y de la nobleza austriaca. Su acento recordaba en algo guitarras lejanas en la noche, las últimas suaves

vibraciones de las campanas que cesan de tañer; era una lengua dulce y precisa, tierna y malévola a la vez. Hacía juego con la cara delgada y huesuda del barón, con su nariz estrecha y arqueada, donde parecían hallarse aquellas consonantes sonoras, un poco nostálgicas. Cuando el jefe de distrito hablaba, su nariz y su boca, más que partes de la cara, parecían ser instrumentos de viento. Nada se movía en su rostro a excepción de los labios.[15]

Nabokov, en el conocido y explosivo arranque de *Lolita,* describe el viaje de la lengua desde el paladar a los dientes en una sinestesia que nos lleva del nombre –que acaba como un chasquido de la lengua– a la evocación del beso y el deseo arrebujados en la más primaria evocación de la palabra: su nacimiento y despliegue desde el hondón del diafragma al amoroso despiece sonoro de las sílabas:

Lolita, luz de mi vida, fuego de mis entrañas. Pecado mío, alma mía. Lo-li-ta: la punta de la lengua emprende un viaje de tres pasos paladar abajo hasta

apoyarse, en el tercero, en el borde de los dientes. Lo. Li. Ta.[16]

Y es así que en todas estas citas, y en tantas más que podríamos traer aquí, se pueden rastrear las huellas escritas de ese momento mágico en que las palabras, las imágenes y los sonidos se aúnan para provocar un solo y secreto escalofrío…

Notas

[1] Freixa, Carles, De Homero a Jobs (pasando por Gutenberg), La Vanguardia (edición digital) ,19 de noviembre 2013.

[2] “En 1916 un indio moría de tuberculosis en el hospital de la Escuela de Medicina de la Universidad de California, en San Francisco. Le llamaban Ishi (nombre que en su lengua significa hombre) y lo habían encontrado en 1911, muerto de hambre, frío y agotamiento. No hablaba ni una palabra de inglés ni de castellano, ni ninguna de las lenguas indígenas conocidas. Tras pasar unos días en la cárcel (oficialmente para protegerle de los blancos), el Departamento de Asuntos Indios aceptó que el Museo de Antropología se hiciera cargo de él: sus últimos años los pasó en el museo, como una pieza viva extraordinariamente valiosa. Antes de morir tuvo ocasión de transmitir su vigorosa cultura

oral, que T. Kroeber convirtió en la que llegaría a ser la biografía más popular de los indios americanos: *Ishi in two worlds*.

[3] En 1955 P. P. Pasolini publicaba *Ragazzi di vita,* una crónica de la vida de los muchachos subproletarios.

[4] Gómez Mompart, Josep Lluís, La oralidad en la era digital, La Vanguardia (edición digital), 19 de noviembre 2013.

[5] J. Ong, Walter, *Orality and Literacy,* Londres, Taylor & Francis e-Library, 2005

[6] Thomas, Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece,* Cambridge Univ. Press, 1992.

[7] Itard, Jean, *Victor de l'Aveyron*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

[8] Como curiosidad, la búsqueda de este lema en el buscador *Google* arroja 625.000 resultados

[9] Benveniste, Émile, *Dernières leçons. Collège de France, 1968 et 1969*, París, Ed. Seuil / Gallimard, 2012.

[10] Para esta cita y las que siguen: op. cit., 17 de marzo, 1969, Leçon 14: ‘Lécriture en tant quopération et dans ses dénominations’, pp. 121-137. La traducción al español es mía.

[11] García Calvo, Agustín, *Acerca de la escritura* (conferencia incluida en el libro de Mónica Gorenberg, de título homónimo, editado en las Librerías Universitarias de Zaragoza en 1991).

[12] Benjamin, W., *O. C., Libro II, Vol. 2, El Narrador. Consideraciones sobre la obra de Nikolas Leskov* (pp. 41-68)
(Publicado originalmente en *Orient und Occident*, nº 3, 1936).

[13] Cita de Benjamin, op. cit.

[14] Proust, M., *En busca del tiempo perdido II, A la sombra de las muchachas en flor*, Barcelona, Ed. Círculo de Lectores, 2009

[15] Roth, J., *La marcha Radetzky*, Barcelona, Ed. EDHASA, 2011.

[16] Nabokov, V., *Lolita*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1995.

El relato oral como fuente primaria de la Historia. Recuerdos de guerras

"Los rostros de los soldados eran graves. Yo me había imaginado que reirían y gritarían de alegría", anotó en su diario una niña de Pomerania en los inicios de la Primera Guerra Mundial. Cómo se construyen las memorias de las guerras

Empecé a interesarme por el relato oral como fuente primaria de la Historia,

paradójicamente, a partir de la lectura de tres grandes novelas: *La cartuja de Parma*, de Sthendal, en primer lugar; *Guerra y paz*, de Tolstói, después, y *Vida y destino*, de Vasili Grossman, la última. Las tres están habitadas por personajes que se ven envueltos en batallas en las que deambulan sin rumbo con la única intención clara de escapar de la muerte. Los límites entre frente y retaguardia, soldados de un color o de otro, territorio amigo o enemigo se pierden entre los vapores malignos de la pólvora de los cañonazos y en la niebla angustiosa de la sangre, del miedo y de las banderas rotas que lo impregnan todo. Más tarde, cumplido el deber fundamental de salvar la vida, leen y oyen, de bocas de oficiales o en papel de prensa, las glosas y valoraciones del episodio bélico del que acaban de escapar y "descubren", entonces, que habían participado sin saberlo en un hecho histórico excepcional y que eso les otorgaba la ambigua condición de héroes.

La contradicción entre los dos relatos: el directo y presencial del héroe a la fuerza, frente al postergado y ficticio de la historia oficial, lo volví a encontrar en los *Episodios nacionales* de Benito Pérez Galdós. En ese

impresionante fresco de la España decimonónica la historia se hace presente sin previo aviso en la vida cotidiana de los protagonistas, abriendo de golpe las puertas y ventanas de sus casas y su afán diario, como un vendaval cargado de violencia y muerte tras el que ya nunca llegará la calma sino, en todo caso, el incompleto consuelo del encaje de sentido entre las pérdidas y sufrimientos que sobreviven en sus recuerdos personales y la justificación moral pretendida por la narración ficticia de la Historia.

La Historia siempre fue un relato marco que, intencionadamente, da coherencia a una multitud de historias y testimonios individuales que, por separado, no la tienen. Eso fue así hasta Herodoto, que quiso ensanchar el horizonte de la *ecumene* griega con la construcción de un "gran relato", como lo llamaríamos hoy. Acuciado ya por el afán del testimonio como fuente de verdad (presintiendo, pues, la necesidad de dignificar la Historia como ciencia), se desplazaba a los lugares de su interés y preguntaba a los testigos de los hechos cuyo verosimilitud perseguía. En Tucídides, padre de la manera de hacer historia vigente durante siglos en

Occidente, sin embargo, los relatos individuales son sustituidos por los discursos retóricos de los protagonistas y los episodios de su *Guerra del Peloponeso* entreveran ya, de forma irremediable, historias con explicaciones. Este largo proceso en que el relato oral como fuente primaria de la Historia es sustituido por las fuentes escritas y arqueológicas interpretadas tuvo su consumación en el protagonismo que en ella tomaron la economía y las ciencias sociales, auspiciadas por la historiografía de tradición marxista.

Conjeturas, figuraciones, esperanzas, temores…

Peter Englund, en su magnífico libro sobre la Gran Guerra, *La belleza y el dolor de la batalla*[1] (un fresco histórico elaborado a partir de los testimonios personales de veinte personas de distinta nacionalidad, edad, sexo y condición que participaron en ella), refleja muy bien el desconcierto y confusión informativa con que los protagonistas viven la guerra que todavía no es Historia. Cito un fragmento en el que el lector puede

comprobarlo. En él encontrará la glosa iluminadora de Englund y el testimonio de una niña de doce años, Elfreide Kuhr, que asiste en Schneidemhül, un pueblo de la Pomerania, al desfile del Regimiento 149 de la infantería alemana, el 14 de agosto de 1914. Comenta Peter Englund, el historiador atento al relato individual, primero:

“De los habitantes de Schneidemhül puede decirse más o menos lo mismo que de los políticos y generales que, a tientas, vacilantes y dando traspiés, han conducido Europa a la guerra. La información existe, pero es casi siempre insuficiente u obsoleta, haciendo que para compensar la escasez de datos haya que recurrir a conjeturas, figuraciones, esperanzas, temores, ideas fijas, supuestas conspiraciones, sueños, pesadillas, rumores. Aquí en Schneidemhül, al igual que en decenas de millares de ciudades y aldeas de todo el continente, estos días se construye una imagen del mundo hecha de una materia efímera y fraudulenta: las habladurías. Elfriede Khur tiene doce años. Es una niña inteligente e inquieta de trenzas rojizas y ojos azules. Ha oído decir que unos aeroplanos franceses han bombardeado Núremberg, que un puente ferroviario ha sido atacado en Eichenried, que tropas rusas avanzan hacia Johannesburgo, que agentes rusos han intentado asesinar al príncipe heredero en Berlín, que un espía ruso ha intentado hacer volar la fábrica de aeroplanos de las afueras de la ciudad, que un agente ruso ha intentado propagar el cólera a través de las aguas municipales y que un agente francés ha intentado volar los puentes sobre el Kudrow”.

Por su parte, la niña pomeriana, que ha escalado la alta verja de hierro forjado que separa el edificio de la estación de la plaza abarrotada de gente para ver mejor el desfile del regimiento, anota en su diario:

> *Llegó finalmente el 149º, marchando hombro con hombro, e inundó los andenes como una marea gris. Todos los soldados llevaban largas guirnaldas de flores colgando del cuello o atadas al pecho. De la boca de sus rifles salían ásteres, alhelíes y rosas, como si pensaran disparar con flores al enemigo. Los rostros de los soldados eran graves. Yo me había imaginado que reirían y gritarían de alegría.*

Qué bien se ve en esta escena, gracias al perspectivismo narrativo del historiador, el contraste, la anomalía de la mirada individual entrando en contradicción con la propaganda del relato oficial: “los rostros de los soldados eran graves”…

La mala memoria española

En España, sin embargo, la memoria de la II República y de la Guerra Civil, y la custodia y reproducción de los recuerdos y relatos personales de sus víctimas, ha sido y es una memoria culpable y reprimida, contada en voz baja, en el exilio, en el juzgado de Garzón en Madrid, en 2008, o la sala donde ejerce la jueza de Buenos Aires María Servini de Cubria, en la actualidad. Los testigos, diezmados y ya ancianos, luchan por preservar sus recuerdos del olvido político intencionado, que forma parte de la versión políticamente correcta de la Restauración monárquica tras la muerte de Franco. En ese pacto entre caballeros se acordó fomentar la amnesia culpable del periodo republicano, la falsa equidistancia en la explosión y desarrollo de la Guerra Civil y la visión

edulcorada de la Dictadura. A cambio, el pueblo español –que no recuperó su soberanía, como producto del pacto entre las potencias vencedoras de la Guerra Fría– se decidió, como única solución posible, una monarquía parlamentaria –cuya cabeza visible fue designada por Franco– refrendada en una nueva constitución que redactaron políticos cooptados por las potencias que custodiaron la transición del régimen, cuya crisis y derrumbe estamos viviendo ahora.

El origen ideológico de esa intencionalidad que privilegiaba el olvido colectivo del reciente pasado español, lo podemos leer, claramente formulado, en un artículo epónimo que publicó Javier Pradera el 12 de abril de 1990, en el diario *El País* –intelectual orgánico que contó con él como uno de sus muñidores teóricos–, con el sintomático título de 'Vísperas republicanas'. Afirmaba Pradera entonces, ufano del éxito de la Transición española, y propugnando la memoria de la República como un recuerdo negativo o modelo fracasado:

> *No es fácil resistirse a la tentación de preguntarse sobre la influencia que pudieran haber ejercido esas modalidades de transición (ruptura frente a reforma) sobre el distinto final de ambos procesos democratizadores: la quiebra de la II República y la consolidación de la*

monarquía parlamentaria. ¿Cuáles son las razones de que dos procesos de modernización política que respondían a una parecida necesidad de ajustar las estructuras del Estado a la modernización social y económica del país, llegasen a paraderos tan opuestos? La cuestión parece tanto más pertinente cuanto que Ben-Ami[2] rechaza la hipótesis fatalista según la cual los orígenes de la II República contenían las semillas de su destrucción.

"Es evidente que el núcleo de la respuesta debería estar ocupado por los cambios políticos, sociales, económicos y culturales que separaban a la España de 1975 de la España de 1931, incluidos sus diferentes contextos internacionales. Sin embargo, tampoco cabría desdeñar, a la hora de explicar el éxito de la transición posfranquista, la memoria histórica de la derrota republicana. Si los demócratas de los años treinta no hubiesen fracasado en su empeño, los demócratas de los años setenta no hubiesen dispuesto de la experiencia necesaria para evitar algunas de las trampas y sortear algunos de los obstáculos que amenazaron la conquista de las libertades tras la muerte de Franco. No parece exagerado concluir que la transición republicana sirvió de modelo negativo a los actores de la transición posfranquista, de forma que el desarrollo de los acontecimientos producidos entre 1975 y 1982 quedó condicionado para bien y para mal por la percepción de los errores, de las omisiones y de los excesos del periodo transcurrido entre 1931 y 1936".

Reprimidos los relatos y silenciada su voz, los relatos de los supervivientes o de los herederos

de las víctimas desaparecidas (física y moralmente) no están en nuestros recuerdos u homenajes compartidos como pueblo, sino en los archivos de los juzgados. Los autos[3] de Garzón (castigado convenientemente por ello con su expulsión de la carrera judicial) contra el franquismo están llenos de estos testimonios escamoteados, y proporcionan la satisfacción lingüística tardía de leer los crímenes de la Dictadura apostrofados como "crímenes contra la humanidad" y "genocidio". En este sentido, en los razonamientos jurídicos del auto del 16 de octubre del 2008, se leen estas declaraciones del general Franco al periodista Jay Allen del *Chicago Daily Tribune* en Tánger, el 27 de julio de 1936, en las que quedan meridianamente claras las intenciones genocidas del militar sublevado:

> *—Nosotros luchamos por España. Ellos luchan contra España. Estamos resueltos a seguir adelante a cualquier precio.*
>
> *Allen: "Tendrán que matar a media España", dije.*
>
> *Entonces giró la cabeza, sonrió y*

mirándome firmemente dijo:

—He dicho que al precio que sea.

La historia oral de la Guerra

El testimonio hablado, con toda su carga de subjetividad, como fuente primaria de la Historia es una senda poco transitada por los historiadores. Pierre Vilar lo reivindicaba con estas palabras: "El aspecto subjetivo, el 'ambiente' de los acontecimientos, es también una condición de la realización de la Historia. ¿Dejaremos el monopolio a los novelistas? Esto sería, por parte del historiador, una manera de renunciar". Que yo conozca, sólo hay una historia de la Guerra Civil española elaborada desde esta perspectiva, *Recuérdalo tú y recuérdaselo a otros*[4], del historiador inglés Ronald Fraser.

Fraser elaboró este libro sobre la base de más de 300 entrevistas, realizadas entre junio de 1973 y mayo de 1975, el 95 por ciento de ellas en España y el resto en Francia. Confesaba haber usado sólo el 10 por ciento de ese material. Las cintas con las grabaciones las depositó en el Archivo Histórico de Barcelona. Los testimonios seleccionadas de todo ese material sonoro van acompañados de explicaciones (nunca excesivamente extensas ni eruditas) que sirven

sólo de marco objetivo a los recuerdos de los protagonistas. Es un libro de Historia ejemplar y único, que recomiendo vivamente a mis lectores. Aquí leemos / oímos, por ejemplo, a Juana Alier, mujer del dueño de un molino, diagnosticando la catástrofe que se avecinaba a partir del aspecto de unos guardias civiles en Barcelona. Es agosto de 1936:

> *Cuando en la Plaza de Cataluña vi a un civil sentado en coche, con la guerrera desabrochada, el tricornio echado hacia atrás y fumándose un puro, comprendí que la ley y el orden se habían terminado; comprendí que a la Guardia Civil la había infectado el populacho.*

En ese mismo año podemos sentir una extraña emoción y admiración con los recuerdos de Andrés Capdevilla, militante de CNT, sobre la gestión anarquista de una empresa textil colectivizada en medio de la guerra; se había abolido el trabajo a destajo y la producción había bajado un 40 por ciento:

> *Habíamos calculado que si no bajaba en más de un 25 por ciento, sería posible fijar un salario justo para todos. Pero con un descenso del 40 por ciento era imposible. Anunciaba el derrumbamiento de la colectivización. Convocamos asamblea general, pedimos a los obreros que no defraudasen los intentos colectivos que el proletariado español estaba*

> *realizando para alcanzar la justicia social. Durante varias semanas no hubo ningún incremento de la producción. Teníamos que recorrer la fábrica arengando a los obreros. Al final, consiguieron aumentar la producción hasta un 70 por ciento de su nivel anterior… (…) Era asombroso. Todo el mundo se convirtió en un loro, todo el mundo quería decir lo que pensaba y sentía. Evidentemente, ahora eran conscientes de estar a cargo de las cosas y de que tenían derecho a hablar por sí mismos.*

El relato, quizá, más hermoso de todo el libro es el que trenza los recuerdos de Julio Crespo, un estudiante monárquico que se pasa estos años de plomo corriendo y combatiendo y que, cuando acaba, en un acto de admirable dignidad moral, renuncia a la pensión que le correspondía como mutilado de guerra al descubrir que un limpiabotas republicano, mutilado también, no cobraría nada. Estamos entre los meses de julio y septiembre de 1936. Julio Crespo tira el fusil y echa a correr:

> *Del Alto del León ('estoy harto'), fue a Salamanca, donde continuó combatiendo. 'Una vez más íbamos a tomar café en Madrid. Cuando llegamos a Navalperal, en la carretera de Ávila, sufrimos una*

emboscada. Nos disparaban desde todos los lados. Nos echamos al suelo y desde aquel momento fue el sálvese el que pueda. Tiré mi fusil y eché a correr. Sólo los guardias civiles opusieron cierta resistencia con dos ametralladoras. Empecé a correr a las 11 de la mañana y llegué a Ávila, a 40 kilómetros, sin dejar de correr, a las 6 de la tarde. ¡Qué maratón!'. Regresó a Salamanca.

Herido tres veces en nueve meses, a pesar de sus carreras, lo podemos ver ahora, entre la primavera de 1938 y el otoño de 1939, en un hospital militar al acabar la guerra. Al ver que enfermeras y ordenanzas salían a la calle a celebrar la victoria, comprendió que los combatientes ya no contaban. Primavera de 1938-otoño de 1939. Un año más tarde, en Madrid para pasar el último reconocimiento médico antes de ingresar en el Cuerpo de Mutilados del Ejército que, con sus escalafones de ascenso y paga le habrían asegurado un porvenir confortable, se encontró en un café con un limpiabotas de una sola pierna. El limpiabotas le estaba lustrando los zapatos:

Bien, teniente, veo que fue herido en la pierna. Yo perdí la mía en una batalla de tanques en esta zona'. '¿Y qué compensación recibe por la herida?' –preguntó Crespo. 'Ninguna' –respondió el republicano'. Crespo, asqueado, no se presentó al examen médico y nunca

ingresó en el Cuerpo de Mutilados. Pasó el resto de su vida en la pobreza.

Los números que se confunden y dicen, sin embargo, la verdad

Cindy Coignard[5], en un estudio muy interesante sobre la memoria de la guerra en las mujeres militantes del POUM, reflexiona sobre lo vagas que son, a veces, las respuestas de los entrevistados:

> *Sin embargo, no podemos descartar ciertas respuestas que nos resultarían vagas. En ello interviene el trabajo del historiador para prestar atención a la veracidad de las declaraciones, parezcan o no verosímiles. He aquí un ejemplo concreto sacado de la entrevista realizada con Júlia Serra, militante del POUM en Gerona y maestra. El fragmento de la conversación entre Júlia Serra y su hijo Michel trata del número de militantes que había en una célula y del número de células que había en Gerona:*

‘Júlia: 5 personas [en cada célula].

Michel: me habías dicho 6.

Júlia: o 6.

Michel: pero es verdad que parece poco.

Júlia: éramos pocos en el POUM

Michel: ¿cuántos?

Júlia: pocos porque… el número de militantes del POUM durante la guerra aumentó un poco pero no era… digo en Cataluña…

Michel: yo te pregunto en Gerona. ¿Cuántos militantes había aproximadamente?

Júlia: pues mira, no sé cuántos éramos. Pero si éramos 200, ya estaba bien.

Michel: ¿te acuerdas de la cantidad de células ?

Júlia: creo que en una célula había 6 personas.

Michel: sí, pero ¿cuántas células?

Júlia: pues tienes que dividir por el número… no sé. Pero la guerra trajo muchos militantes.

Michel: porque si érais 6 por célula y había unos 200 militantes, ¡significaría que había más de 30 células!

Júlia: ah no, no había 30 células. Yo no cuento esto. Además, éramos pocos en una célula. Creo que 6 o 7.

Michel: Vale 6 o 7, de acuerdo. Pero si no había 30 células, ¿cuántas había en Gerona?

Júlia: pocas. Era un partido nuevo.

Michel: Pero ¿cuántas había ? ¿diez?'.

Las palabras de Michel parecen confundir a Júlia Serra. Cuando

afirmaba espontáneamente un número más o menos preciso (6 o 7 militantes por célula), se desdice de lo dicho para concluir finalmente la pregunta con un "no sé", sin duda sinónimo de una confusión en sus recuerdos. Ahora bien, al leer numerosos artículos y obras sobre el tema, así como a través de la entrevista a Wilebaldo Solano –dirigente de las juventudes del POUM, la JCI (Juventud Comunista Ibérica)– pudimos comprobar que el número de militantes por célula era efectivamente de 6 personas. Además, encontramos para la ciudad de Gerona un total de unos 150 militantes. Así llegaríamos a un número de células no muy alejado de lo que decía la militante gerundense más de 70 años después del comienzo de la Guerra civil española, es decir 25 células".

Las estrategias del hambre

Pero de todos los estudios e investigaciones que he podido leer, que toman la perspectiva del testimonio hablado como fuente de la Historia, el que más me ha emocionado es el que realizó Alicia Guidonet Riera[6] sobre la memoria oral del hambre y las estrategias de supervivencia en nuestra Guerra Civil. En particular, esta discusión, entre moral y filosófica, entre dos hermanas hambrientas que dirimen la legitimidad de llevarse comida de un almacén en el que también ha entrado a saco mucha gente con hambre:

> *Lo veremos muy claramente siguiendo el caso de dos hermanas, que en el momento de la acción son adolescentes. La primera relata el conflicto personal que vive cuando tiene la posibilidad de apropiarse de la comida almacenada en un vagón de tren. Esta situación se agrava ante la insistencia de su hermana, la cual muestra una opinión totalmente*

contraria. La primera mujer se siente incapaz de entrar en un almacén de comida y apropiarse de los víveres disponibles. Su hermana la increpa y discute con ella mientras aprovecha la ocasión para aprovisionarse de algunos alimentos,

Va venir un veí a casa i ens va dir, 'aneu al carrer que tothom està assaltant els magatzems…'. Com que estàvem tan afamats, la meva germana va dir, 'jo vaig a veure…' i jo la vaig seguir. Quan vaig veure tot allò,¡ em va agafar una plorera!, em vaig posar a plorar quan vaig veure els magatzems plens de gent agafant sacs. No vaig ser ni capaç d'anar-hi. La meva germana, sí. Deia, 'perquè s'ho quedi un altre, jo m'ho quedo', i va agafar llenties o mongetes…i jo, amb uns plors…'¡això és robar!, ¡això és robar!'… la meva germana em deia, '¿què no veus que estem afamats?', '¿què no has patit prou gana?', '¿què no veus que si no ho agafes tu, s'ho quedarà un altre?'».

[Vino un vecino a casa y nos dijo: 'Id a la calle, que todo el mundo está asaltando los almacenes…'. Como estábamos tan hambrientas,

mi hermana dijo 'yo voy a ver…' y yo la seguí. Cuando vi todo aquello, ¡me cogió una llantina! Me puse a llorar cuando vi los almacenes llenos de gente cogiendo sacos. No fui ni capaz de ir. Mi hermana, sí. Decía 'para que se lo quede otro, me lo quedo yo', y tomó lentejas y judías… Y yo venga llorar…: '¡Esto es robar', '¡esto es robar!…'. Mi hermana me decía '¿es que no ves que estamos hambrientas?, ¿qué, es que no has pasado bastante hambre?, ¿es que no ves que si lo coges tú, se lo llevará otro?'].

Internet y la nueva oralidad: Memoria y relatos

Hay quienes creen que internet y las nuevas tecnologías de comunicación a distancia están creando en sus usuarios una nueva oralidad. Tengo mis dudas sobre eso, pero en todo caso, he escrito sobre el particular en un ensayo publicado en esta misma revista, Habla y escritura: de lo vivo a lo pintado. Aun así, quiero terminar esta larga reivindicación del relato oral como fuente histórica con una narración de Belén Naya, una amiga que conocí en Facebook, que publicó este emotivo relato sobre su abuelo republicano en su muro. Lo tituló: *A la memoria del hombre que me ayudó a recuperar el recuerdo de mi abuelo*. Y apareció en su página el miércoles, 11 de enero de 2012[7]. Lo publico aquí con su

autorización:

Hace años, mi madre paseaba por las calles de Vitoria cuando, al pasar por la que había sido la casa de mis abuelos paternos, la dependienta del comercio contiguo salió de la tienda y le llamó. 'Hace dos años que conservo esta carta dirigida a tu suegro –le dijo– esperando veros y podérosla entregar'.

Mi abuelo, el padre de mi padre, verdadero destinatario de aquella misteriosa misiva, había fallecido mucho tiempo atrás, razón por la cual la dueña del comercio, vecina durante años, había decidido no deshacerse de ella con la esperanza de entregársela a mis padres algún día.

De regreso a casa, por fin se desveló el misterio: el remitente era un hombre ya mayor, que emigró a Argentina tras la guerra, y que desde entonces había intentado sin éxito localizar a mi abuelo.

Pero si sorprendente fue descubrir la

autoría de la carta, mucho más resultó serlo su contenido. Aquel hombre desconocido le escribía a mi abuelo desde 'la lejana Patagonia', seis décadas después de abandonar España, para darle las gracias por haberle salvado la vida.

Ante semejante revelación, mis padres me telefonearon rápidamente y me contaron lo sucedido. Días más tarde, ya en mi casa, releímos juntos la carta, y yo sentí la necesidad de responder a aquel hombre que había mantenido vivo el recuerdo de mi abuelo durante tantos años. Me sentí en deuda con él, a pesar de no haber tenido jamás noticia alguna de su existencia.

Decidí entonces contestarle, recogiendo el testigo de mi abuelo. Aquel hombre merecía, cuando menos, conocer la razón por la que su carta no había recibido respuesta.

Me presenté como la nieta de su amigo, y con absoluta sinceridad le confesé no reconocer al abuelo que yo recordaba en

la descripción que hacía de él. No es que mi abuelo hubiera sido una mala persona (de hecho, de niña lo adoraba) pero en sus últimos años de vida se había comportado muy mal con mis padres, y se había roto todo tipo de relación entre nosotros.

Le pregunté cómo lo había conocido, pero sobre todo, quería saber cuándo le había salvado mi abuelo la vida y por qué se sentía tan enormemente agradecido hacia él. Me costaba creer que mi abuelo hubiera salvado la vida a alguien, y no lo hubiera contado jamás, ni siquiera a su familia. No parecíamos estar hablando de la misma persona.

Poco tiempo después, recibí una nueva carta, esta vez a mi nombre, o mejor dicho, al de Ana Belén Naya (durante todos estos años he sido incapaz de convencerle de que me llamo Belén, y no Ana Belén, y no será por falta de insistencia) con la respuesta a todos mis interrogantes.

Descubrí que mi abuelo, durante el tiempo que estuvo preso en un campo de concentración, había hecho las funciones de médico sin serlo. Realmente sólo era lo que en aquel entonces se conocía como practicante, pero los presos no contaban con ninguna ayuda, y en las terribles condiciones en las que vivían, muchos caían enfermos, por lo que mi abuelo, con sus escasos conocimientos, se convirtió de facto en el médico de la prisión.

De entre todos aquellos prisioneros uno, el más joven, un chavalillo de 17 años, cayó muy enfermo de neumonía, y mi abuelo, sin otra medicina que las alpargatas que llevaba puestas, fabricó una especie de emplaste calentándolas. Emplaste que colocó y cambió durante días en el pecho de su compañero, hasta conseguir que, milagrosamente, se librara de una muerte casi segura.

Sesenta años después, aquel joven convertido en anciano me relataba, casi sintiendo el calor hirviente de las alpargatas sobre su piel, los detalles de su

salvación, y la eterna gratitud que profesaba hacia su artífice.

Así fue como comenzó mi amistad con el que fuera amigo de mi abuelo. Amistad que seguimos manteniendo primero a través de las cartas, y luego a través del e-mail, porque aquel increíble anciano de más de 90 años aprendió a utilizarlo para poderse comunicar conmigo más rápidamente.

Y me llamaba por teléfono cada dos o tres meses, para preguntar cómo me iba la vida, y me mandaba fotos de su hija y de sus nietos, y hasta me hizo llegar el relato de recuerdos de la guerra y de aquel campo de concentración que compartió con mi abuelo que él mismo había escrito…

Y un día cruzó el océano para conocernos, a mí y a mi familia. Fue un encuentro mágico.

Estas Navidades eché en falta su llamada telefónica. Había pasado tiempo desde la

última vez que recibía noticias de él. Aprovechando que era diciembre, escribí un mensaje a su hija para felicitarles las fiestas vía Facebook.

Entonces supe que mi amigo, el amigo que mi abuelo me dejó en herencia, había muerto hacía menos de una semana.

En su memoria comparto hoy esta experiencia irrepetible.

A él, al hombre que me ayudó a recuperar el recuerdo de mi abuelo, le dedico estas palabras.

Hasta siempre, Gabino. No olvides saludar a mi abuelo de parte de su nieta.

Gabino, el amigo que mi abuelo me dejó en herencia.

Notas

[1] Englund, Peter, *La belleza y el dolor de la batall*a, Barcelona, 2011, Roca Editorial, pp.: 22-24.

[2] Ben-Ami, Shlomo, *Los orígenes de la Segunda República española*, Madrid, ed. Alianza, 1990.

[3] Garzón contra el franquismo. *Los autos íntegros del juez sobre los crímenes de la dictadura*, Madrid, ed. Diario Público, 2010.

[4] Fraser, Ronald, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historial oral de la guerra civil española*, Barcelona, Ed. Crítica, 2007.

[5] Cindy Coignard, *Memoria(s) de la Guerra Civil: el ejemplo de las militantes del POUM*, Amnis [En ligne], 2 | 2011, mis en ligne le 27 octobre 2011, consulté le 09 novembre 2013. URL : http://amnis.revues.org/1518.

[6] Guidonet Riera, Alícia. *Memoria oral y alimentación: estrategias de supervivencia durante la Guerra Civil española (1936-1939) y la posguerra (1939-1955*). En: *Arxius de ciències socials*, 2011, 24: 47-58. URL: http://roderic.uv.es/handle/10550/19893.

[7] URL: https://www.facebook.com/notes/bel%C3%A9n-naya/a-la-memoria-del-hombre-que-me-ayud%C3%B3-a-recuperar-el-recuerdo-de-mi-abuelo/245051626687О.

De la alegoría barroca a las series de forenses: ruinas humanas como texto

A Agustín García Calvo, in memoriam

No es por azar, sino porque están unidas por un secreto acorde, que las imágenes de las series de forenses que pueblan la televisión desde hace años recuerdan tanto y remiten a las alegorías barrocas. Médicos indiferentes que *leen* e interpretan tocones de mujeres,

niños y hombres –en ese orden–: ruinas humanas rescatadas de algún crimen que, como los fragmentos de un papel roto o como mercancías deterioradas exigen ser descifradas e identificadas, recuerdan tanto y remiten, en un salto histórico aleccionador, a las alegorías del barroco: de la imagen, pero también de los textos, sobre la muerte y sus ruinas, la herida del tiempo, la culpa y la melancolía. Los *membra disiecta* como los que ilustran este cuadro de 1670 de Antonio de Pereda y Salgado titulado, precisamente, *Vanitas.*

En un caso y en otro, como corresponde a dos épocas muy proclives a la escritura secreta y jeroglífica, al mensaje cifrado o alegórico, el código de la alegoría precisa del alejamiento de la vida –los miembros muertos, fragmentarios y dispersos para la construcción de un relato, del conocimiento de una escena que ocurrió a espaldas del tiempo, en secreto–. En el caso contemporáneo, el forense desencripta el texto jeroglífico de los restos de huesos o podredumbre, rescatando la identidad humana de la víctima que ocultaba y sacando a la luz al culpable en la lección alegórica propia de este tiempo: el malo no puede esconderse en la multitud de las

ciudades ni en los restos humanos confundidos en el paisaje natural o en los detritus industriales urbanos, como un mensaje estenográfico. La luz esclarecedora de la ciencia los expondrá, una vez interpretado correctamente el texto de las ruinas, al culpable escondido, con su foco deslumbrante, ante el poder justiciero. Así, la muerte –del lado de acá– deja de ser un misterio melancólico para incorporarse con toda naturalidad al régimen laboral de los forenses y al normal funcionamiento del tráfico de mercancías y del funcionamiento inflexible de las instituciones y las tecnologías. Esto rige incluso más allá: piense el lector en las donaciones de *órganos* hechas desde la vida para después de la muerte y en los negocios que conlleva, o en los asesinatos que provoca por mor de su comercio y beneficio. Nada debe escapar a los procesos mercantiles.

Los tocones, vísceras, humores resecos (que, sin embargo, pueden guardar el celoso mensaje cifrado del ADN) o hasta insectos y gusanos, testigos delatores del lugar y tiempo pasados en que sucedió el crimen, en cualquier caso, no mueven nunca a piedad ni remiten –salvo en algunas reconstrucciones digitales de lo que fue un ser vivo, a mayor gloria de la tecnología– al ser humano del que formaban parte: son sólo signos abstractos y, en ese sentido, encajan, junto a los demás sistemas semiológicos, en la condición necesaria del conocimiento contemporáneo: la condición de que todo debe estar muerto, inmune a la perturbación del tiempo, para

integrarse en nuestro saber. Y, a la vez, producir beneficios y trabajo, como una especie de industria epigonal del reciclaje de la mercancía humana. El espectador, como buen alumno, aprende y se alfabetiza en estas nihilistas clases de anatomía.

En lo que se refiere a la alegoría barroca, a su afición a horrores y martirios, a calaveras y huesos, Walter Benjamin buscó la respuesta en viejos tratados de emblemática y heráldica en una controversia en torno a las normas de la heráldica: “entero, el cuerpo humano no puede formar parte de un icono simbólico, pero una parte del cuerpo no es inapropiada para su constitución”. Hoy, el código que descifra el mensaje secreto de la muerte se busca en la enciclopedia posmoderna del genoma. Note, sin embargo, el lector la coincidencia a través del tiempo, del carácter simbólico o semiológico de las ruinas del hombre o de la naturaleza: el procedimiento es el mismo en un incendio, en cualquier catástrofe: la muerte y fragmentación como método científico. En el tradicional relato de investigación policial o novela negra, por el contrario, donde el cadáver está entero y no troceado, la cámara lo olvida pronto y la trama se centra en la escena del crimen, en el cerco a testigos y próximos de la víctima o el asesino, en el ámbito de lo social. En estas

historias es el espacio el que se convierte en texto, algo que tanto fascinaba, como artificio narrativo, a Alain Robbe-Grillet en *La celosía*.

Para el hombre del barroco, la fascinación por la muerte no tiene nada que ver con la inmortalidad sino con la desazón del final de la vida, de su fugacidad, de los cadáveres que a su paso deja el tiempo. La melancolía que tiñe todo el arte y la literatura del seiscientos (la antigua *bilis negra* regida por Saturno, en las fascinantes teorías médicas en las que se mezclaba el saber de los humores corporales y la astrología desde las postrimerías medievales) está mezclada con la culpa y la expiación. El martirio del santo, por ello, sustituye al *sacrificio* del héroe en la tragedia antigua. El desmembramiento (recuerde el lector cualquiera, el despellejamiento de san Bartolomé de Ribera, por ejemplo; y, al paso, las manos curtidas y fuertes, de trabajador, del que está realizando la fatigosa labor) es condición presupuesta para que la muerte se convierta en un relato con sentido.

Y es ahí, para terminar este *memento mori* que nos traemos hoy entre manos, en la reconstrucción del sentido alegórico de la

muerte, donde el tiempo presente diverge en mayor medida del siglo barroco. La cámara cinematográfica, que entra y sale de forma transparente en las cercanías, los contornos y los adentros de la herida, del hueso o de la podredumbre de la ruina humana corrigen así la naturaleza borrosa de la visión humana, la que tiene que ver con la vida. Ese *escudriñeo* impío del forense cuando *lee* los miembros o fragmentos humanos con que *trabaja*, no busca ningún sentido en su reconstrucción alegórica de la muerte: no, sino tan solo restaurar el orden roto temporalmente por el crimen de algún asocial que intentó borrar su rastro dispersando los restos del cadáver y camuflándose (y en este sentido, él se convierte también en un miembro disperso del cuerpo social) en el anonimato de las multitudes urbanas. Es decir, el forense pone su saber semiológico al servicio del orden, simbolizado en esos espacios estériles y asépticos de los laboratorios en que realizan su trabajo. Un orden, paradójicamente, que lejos de preguntarse por el sentido de nuestra vida, reinstaura el orden inerte de la muerte, el de un espacio helado que nos anestesia de la herida incurable y devastadora del tiempo. La

melancolía de nuestra época, como puede ver el lector, aunque comparte el mismo afán y saber semiológico, radica en el extremo de la hiperestesia del hombre barroco: el de la pérdida del sentido propio de las mercancías, la fragmentación y dispersión de los restos del mundo.

Sujeto omitido. Hablamos de las mujeres (que llevan la carga de la globalización), pero no oímos su voz

Algo nos condena a buscar siempre un sujeto a los sucedidos y

transformaciones del acontecer humano. Esta necesidad vale tanto para las religiones deístas como para los cambios sociales. La gramática de nuestras lenguas lo refleja en su desfile sintáctico, haciendo obligatoria la función abstracta de un sujeto, del que se predica algo, aunque no aparezca en el discurso escrito o en los hilos del habla. Esto ocurre poco, de todas maneras, y sólo en lenguas con una fonética fuerte como la nuestra (en otras más desgastadas, como el inglés o el francés, el sujeto pronominal es obligatorio) o con una visión científica de algunos hechos, como los que explica la meteorología, que ha calado en las construcciones verbales que los nombran (pero aún así, no repugnaría a nuestra censura lingüística de hablantes un enunciado como “Dios llueve”) y lenguas, en fin, con la suficiente antigüedad como para que se hayan lexicalizado construcciones de mucho uso, como las formas defectivas de “haber”, que permiten al español desembarazarse del metafísico “existir” y sustituirlo por el humilde “hay”, restituyendo así el asombro de los sucesos verbales, sin la mediación de la voluntad o la intención humanas: “hay mucha gente aquí, pero buen ambiente”. Y pocos casos más: cristalizaciones lingüísticas todas relacionadas también con el tiempo y las temperaturas, del tipo “hace frío para julio”, “es tarde ya, aunque no lo parece”…

El problema de los sujetos es, paradójicamente, su subjetividad: la carga de voluntad, planes o intenciones que lleva aparejadas. Así en la hipotética frase “Dios llueve” estarían implícitos los problemas de tan singular Sujeto (pero vale para cualquiera que concuerde con su verbo): los designios inescrutables, sus conocidos renglones torcidos o la causa de que, justamente ahora, haya decidido llover y no en otro momento. Las oraciones impersonales han ido creciendo en nuestras lenguas de forma pareja al

desencantamiento del mundo provocado por la ciencia occidental. La desolación lingüística que provoca un enunciado matemático, o una exposición científica cualquiera, es parecida a la que proporcionan las teorías astrofísicas sobre el *Big-Bang* y la incomprensible deriva del universo o a la humildad biológica que nos enseñó Darwin, al incluirnos en la masa casual de los seres vivos y en el azaroso nacimiento y muerte de las especies. Una incertidumbre parecida envuelve a los sujetos sociales, su presencia y papel en la transformación del mundo, o su omisión.

A pesar de que debemos a Marx la costumbre de entender la historia como el devenir dialéctico de un antagonismo entre clases sociales, y de una "conciencia de clase"[1] que convertiría a ese sujeto colectivo que llamó proletariado en protagonista de la lucha final, tras la que conoceríamos el advenimiento de una sociedad sin clases, él mismo tuvo dificultades para concretar ese concepto. De hecho, cuando parece que se dispone a hacerlo, al final del capítulo LII del libro III de *El capital* **[2]** , el manuscrito quedó interrumpido:

[1124] La próxima pregunta a responder es ésta: ¿qué forma una clase?, y por ciento que esto se desprende de suyo de la respuesta a la otra pregunta: ¿qué hace que trabajadores asalariados, capitalistas y terratenientes formen las tres grandes clases sociales?

A primera vista, la identidad de los réditos y de las fuentes de rédito. Son tres grandes grupos sociales, cuyos componentes, los individuos que las forman, viven respectivamente de salario, ganancia y renta de la tierra, de la valorización de su fuerza de trabajo, su capital y su propiedad de la tierra.

Pero desde este punto de vista médicos y funcionarios, por ejemplo, también formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes, en los cuales los réditos de los miembros de cada uno de ambos fluyen de la misma fuente. Lo mismo valdría para la infinita fragmentación de los intereses y posiciones en que la división del trabajo social desdobla a los obreros como a los

capitalistas y terratenientes; a los últimos, por ejemplo, en viticultores, agricultores, dueños de bosques, poseedores de minas y poseedores de pesquerías.

Aquí se interrumpe el manuscrito.

El texto quizá más revelador y claro de lo que es una clase social es un breve apunte sobre la masa de pequeños propietarios campesinos, considerada por el pensador alemán como la base social sobre la que se aupó el sobrino del emperador, y que encontramos en su ensayo histórico *18 Brumario de Luis Bonaparte* **[3]** :

Los campesinos parcelarios forman una masa inmensa, cuyos individuos viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos. Este aislamiento es fomentado por los malos medios de comunicación de Francia y por la pobreza de los campesinos. Su campo de producción, la parcela, no admite en su cultivo división alguna del trabajo ni aplicación ninguna de la ciencia; no admite, por tanto,

multiplicidad de desarrollo, ni diversidad de talentos, ni riqueza de relaciones sociales. Cada familia campesina se basta, sobre poco más o menos, a sí misma, produce directamente ella misma la mayor parte de lo que consume y obtiene así sus materiales de existencia más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad. La parcela, el campesino, y su familia; y al lado otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de éstas forman una aldea, y unas cuantas aldeas un departamento. Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil aquéllas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la

identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase.

O en este otro breve fragmento de *La miseria de la filosofía* **[4]** *,* complementario del anterior, pero en el que aparece, en otro cerco, el matiz de una "clase para sí" frente a la clase relacional como enfrentada al capital:

Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, de la que no hemos señalado más que algunas fases, esta masa se une, se constituye como clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política.

Marx, como se ve, puso mucho cuidado en excluir la subjetividad de

la idea de clase que deviene, así, situacional o contextual, siempre en relación antagonista a otra: son los intereses comunes los que definen la pertenencia a ella. En ningún caso, en Marx, se alude a la subjetividad. Esta queda más bien, retirada en el mundo familiar, de los intercambios naturales, donde se produce el valor de uso. (Pero no hay más valor que el de cambio, por eso Marx olvida el de uso y, en general, las subjetividades). Es el interés el que crea la clase. Esta diferencia que, de forma sinuosa pero importantísima, leemos en estos textos, llamó poderosamente la atención de Gayatry Chakravorty Spivak, la inclasificable pensadora y activista indo-norteamericana, que es, para mi gusto, autora de una de las más perspicaces interpretaciones de la razón marxista.

En ocasiones, como cuando glosaba y comentaba[5] el fragmento del *18 Brumario de Luis Bonaparte* desde una perspectiva filológica, su análisis resulta esclarecedor. Vale la pena que atendamos durante un rato su lección sobre esa conocida secuencia.

Según Spivak, la tesis de Marx aquí es que la definición descriptiva de una clase puede ser diferencial; su aislamiento y diferencia respecto a todas las demás clases:

> *En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil aquéllas forman una clase.*

En esta cita, nos dice, “no interviene nada parecido a un ‘instinto de clase’ (…) En este contexto, la formación de una clase es artificial y

económica”.

Continuando con la cita, añade Spivak, “el siguiente pasaje también trabaja sobre el principio estructural de un sujeto disgregado y dislocado: la (inexistente) conciencia (colectiva) de la clase de los campesinos pequeños propietarios encuentra su ‘vehículo’ en un ‘representante’ que parece trabajar en interés de otro”:

> *Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión en el hecho de que el Poder Ejecutivo someta bajo su mando a la sociedad.*

El doble sentido de “representar” que, aunque sea pálidamente, viene a confundir un poco en la traducción castellana, lo explica la pensadora y filóloga india sobre las dos palabras del original alemán: “‘Vertreten’ (representar, ‘hablar por’, como en política) y ‘Darstellen’ (re-presentar, como en arte o filosofía, escenificación, significación)”. Y apostilla “‘representante’ aquí no se deriva de

‘Darstellen’ (no se pueden representar a sí mismos)”.

Gayatry Chakravorty Spivak toma buena nota de esto para su propia indagación sobre lo que llama el “sujeto poscolonial” o “subalternos” del mundo globalizado, en una palabra tomada de Gramsci quien, a su vez, la improvisó como un eufemismo de obreros, para esquivar la censura de la cárcel. Los subalternos de Spivak se caracterizan, en efecto, como clase social por circunstancias objetivas –soportar sobre sus hombros la globalización neoliberal del mundo contemporáneo– pero, en consonancia con su razonamiento sobre los textos de Marx, también se identifican en negativo por su ausencia de subjetividad. El subalterno no habla o no sabemos escucharlo y, en ese sentido, no se representa a sí mismo –en el sentido teatral– ni es representado por otros –su representación política–, que impostan su voz y su discurso. Así, la escritora bengalí llega a afirmar que el verdadero subalterno actual sufre un triple proceso de alienación y de silenciamiento: es mujer, trabajadora y emigrante. Esta mujer, con sus múltiples ocupaciones en las sociedades posindustriales –cuidado de personas mayores y niños, trabajo doméstico o de mantenimiento de instalaciones, oficinas o cocinas y de sus propias proles familiares– es la clase trabajadora más numerosa, explotada y silenciada; la que –sin que esto sea, en absoluto, una exageración de Spivak– soporta sobre sus hombros la mayor parte del peso de la globalización. También es la más invisible, en cualquier perspectiva que adoptemos. Estirando algo más la idea, los subalternos contemporáneos son invisibles, mudos y sordos.

Le doy vueltas a la impostura discursiva de la representación de las silenciosas clases subalternas desde hace tiempo. De no saber o poder escucharlas pasamos a menudo a hablar por ellas, en su nombre. Así, por ejemplo, en la segunda parte de la entrada de mi blog que titulé como *Subalternos (y 2)*, escribía, hace dos años: “Es la advertencia que Luce Irigaray

hacía respecto a las mujeres: está el *hablar-mujer* (el posible lenguaje, la escondida sintaxis que la mujer pueda rescatar de su silencio reprimido) pero está también el *hablar-de-la-mujer,* que no es más que una reproducción del discurso masculino sobre el mundo, el deseo o el amor, la política y el poder, más de lo mismo aunque sea otra mujer la que hable. Yo he denunciado en otros sitios cómo sucede del mismo modo en el dominio de la enseñanza y los adolescentes: hablamos todo el tiempo de ellos, pero no hablamos con ellos, no oímos su voz.

Invisibles también, acabamos de decir. Y es este otro de los nombres que intenta atrapar al sujeto social omitido de nuestro tiempo. La condición de invisibles es, justamente, la denominación que prefiere Pierre Rosanvallon[6]. De la manera en que entiende este activo profesor del Collège de France la invisibilidad social y la falta de representación política de los nuevos sujetos sociales, pasamos a ocuparnos ahora.

En el manifiesto con que se presentaba al público su proyecto Raconter la vie –un proyecto moral y social, intelectual y político, con publicaciones que circulan desde la web al libro en papel, en un doble circuito fecundante de relatos y razones, de testimonios populares a escritura profesional–, Rosanvallon elige la expresión “Parlamento de los invisibles” como síntesis de su intento de acabar con el déficit de representación de sectores enteros de la sociedad francesa. Esto lo considera la clave del auge de las actitudes racistas o de los éxitos del populismo electoral en el país vecino. Por ello, su actitud es combativa. La expresión “Parlamento de los invisibles”, de hecho, se la arrebata a Marine le Pen, que la había confiscado en su provecho, en especial con ocasión de un populoso mitin que dio

en Hénin-Beaumont en abril del 2012.

Su punto de partida es la misma ambivalencia del concepto de "representación" que veíamos en Marx. Así, cuando lo explica como "ejercer un mandato y restituir una imagen. De un lado, un sentido procedimental; de otro, un sentido figurado". La página *Raconter la vie* devuelve la actualidad al problema de las clases sociales de un modo que, tal vez, no esperábamos: una página web como lugar simbólico *(topos,* proscenio, parlamento, plaza) para que los sectores invisibles de la sociedad francesa se puedan re-presentar, en sentido escénico –o hacerse visibles, *visibilizarse,* según el término que puso de moda la neolengua a propósito, sobre todo, del movimiento homosexual o del activismo en torno al sida– a sí mismos a través de los relatos compartidos de su acontecer cotidiano.

El segundo objetivo de este singular proyecto –intelectual y cívico a la vez, como a él le gusta repetir– es hermenéutico, en el sentido de que trata de encontrar nuevas categorías para entender la nueva sociedad, las nuevas clases. Algo que en España empieza a hacerse popular a raíz del éxito de *Podemos* en las

elecciones europeas, una de cuyas consecuencias ha sido precisamente obligar a los partidos políticos tradicionales a poner al día sus discursos, sus métodos de representación, sus categorías ideológicas, los grupos sociales a quienes se dirigen, su voz, su vida, sus aspiraciones. El profesor del Collège de France nos recuerda que "si era fácil representar órdenes, clases o castas –estructuras sociales e instituciones formales se superponían entonces– ¿cómo representar una sociedad de individuos?".

Y esta es, en fin, la "dificultad democrática" de nuestro tiempo, esa herencia de la Ilustración que podemos formular en clave de pregunta: ¿cómo representar una sociedad de individuos? La respuesta nos devuelve una contradicción entre el principio político de la democracia (el pueblo como soberano colectivo, es decir, todos somos iguales y equiparables) y el principio sociológico, puesto que el ideal moderno de igualdad se constituye a partir de la autonomía y los derechos de cada uno.

La nota biográfica de Claire Godard, autora de uno de los primeros relatos publicados en *Raconter la* vie, dice: "es joven, ha cursado estudios, le falta experiencia, ha trabajado en la comunicación y la edición, pero sueña con ser pirata". En el sueño de esta chica que contó sus vicisitudes en la admirable página francesa se muestra como verdad la paradoja de Sartre de que lo importante no es lo que se

ha hecho con el hombre sino lo que este hace con lo que hicieron de él. Si somos productos de una historia, también somos el resultado de una lucha por convertirnos en su protagonista. Así se re-presenta el nuevo sujeto invisible, pero ¿quién puede representarlo? O, más allá todavía: ¿Desea ser representado?

En la tradición anarquista, la representación política se niega y el protagonismo necesario de las revueltas y luchas por la transformación del mundo incorpora –frente a la idea marxista– una fuerte carga de subjetividad. Así, Juan Díaz del Moral, en su apasionada historia de las agitaciones campesinas andaluzas, particularmente en Córdoba –hasta los años de 1920, que es cuando concluye y publica su libro[7]–, asume incluso una predeterminación somática y psicológica entre los distintos habitantes de la sierra y la campiña cordobesa, como condición para entender por qué en unas zonas se amontonan las rebeliones y en otras apenas tienen lugar. Con una intencionalidad muy clara, el animoso notario cordobés nos retrata así los distintos sujetos sociales protagonistas de su historia. De los serranos, nos dice:

> *Aunque el intercambio comercial y las relaciones sociales, cada día más frecuentes, van borrando las diferencias somáticas y psíquicas que antes distinguían al serrano del campiñés, todavía pueden notarse algunas bien notorias. El ganadero o el guarda, en quien culminan las características de la sierra, es moreno, enjuto de cuerpo, ágil y fuerte, valiente y astuto, no siente la*

pereza, concentrado, poco imaginativo, rudo e inculto. Presta instintiva adhesión a lo tradicional; la religión echó en su vida sentimental raíces más hondas que en la del campiñés; pronuncia el castellano como los extremeños o los manchegos; los embutidos y tasajos de cerdo constituyen parte principal de su alimentación.

Mientras que, por el contrario, de los campesinos de la Campiña –verdadero sujeto revolucionario– se nos avisa:

El hombre de la campiña se parece mucho al de la llanura andaluza. El tipo en quien se destacan las notas específicas de la región es moreno, sin ser raro el de pelo rubio o castaño, de cuerpo mediano, no siempre delgado, ligero y fuerte; es desprendido, generoso, efusivamente hospitalario; imaginativo, entusiasta, amigo de novedades; siente vivamente la igualdad; es inculto pero inteligente, percibe con prontitud y expresa con soltura y facilidad su pensamiento. Bajo estas latitudes, que vieron nacer a Ríos Rosas, Cánovas, Castelar, Salmerón y Moret, es frecuente encontrar, en los

> *mítines de campesinos, improvisados oradores de verbo abundante y cálido. La conversación constituye para estos hombres un gran placer; en el casino como en la taberna, la palabra embriaga tanto como el alcohol. (Páginas 22-23 del libro citado)*

Referencias a la creación de nuevas *subjetividades* las encontramos también en los *manuales* de uso para los nuevos procesos revolucionarios de Toni Negri y Michael Hardt quienes, por su parte, prefieren nombrar a los sujetos colectivos emergentes como "multitudes" o, a veces, con el viejo apelativo genérico de "pobres". Incluso del tumulto o la "plebe" de la vieja lengua madre, y del mundo romano que ayudaba a nombrar, encontramos ejemplos contemporáneos en esta búsqueda nominalista –compañera de la búsqueda intelectual y política– que nos ocupa. Así, el mismo Díaz del Moral cita unas actas municipales de Bujalance de 1652 en las que leemos: "El 9 de mayo se inició un tumulto de gente de la plebe que se juntó a tratar de si se gobernaba bien o no". ¿No parece hablar, en nuestro viejo castellano, de las asambleas de la

Puerta del Sol del 2011? Un historiador marxista inglés –en el que luego nos detendremos algo más–, Göran Therborn, prefiere el término “plebeyos”, o “clases plebeyas”, para referirse a los grupos desposeídos (ex consumidores, clases medias desclasadas, jóvenes precarios…) de las sociedades europea y norteamericana actuales.

Así que, como ve el lector, la misma dificultad de encontrar a los nuevos sujetos sociales queda delatada en la lengua que los quiere nombrar. A estos indeterminados genéricos de “subalternos”, “plebe” o “multitud” podemos sumar aún el colectivo “gente”, que era el que prefería Agustín García Calvo, y hasta el eterno “pueblo”, que ha sobrevivido a apropiaciones sin medida (¡la derecha política se nos presenta etiquetada como “popular”!) que, sin embargo, mantiene aún su antigua carga emotiva como categoría social.

Convertirse en sujeto de lo que la propia Historia hace con nosotros tiene, a veces, también, consecuencias psicológicas, en forma de trastornos neuróticos, como el que postula Vincent de Gaulejac con el nombre de “neurosis de clase”[8]. La hipótesis de base es que cualquier cambio de clase social, elegido o padecido, crea conflictos en quien la sufre, aunque solo algunos de esos trastornos son neuróticos. Pero Gaulejac advierte desde muy pronto que no se trata de una neurosis “patológica”, sino de conflictos existenciales, que giran en torno a maneras de ser y comportamientos, a educación,

que tienen que ver con la clase de origen y a la adaptación a la de destino. El ejemplo que él pone del adjetivo francés “élevé” es muy claro: significa tanto “más educado” como “situado en una posición más elevada (en la escala social)”. La “teoría del Mercado Lingüístico” explica también que cuando un individuo sufre un cambio de clase social “hacia arriba” intenta muy pronto cambiar su registro de habla por otro más “culto”, que le parece ir más en consonancia con su nuevo estatus socioeconómico. Está bien estudiado el hecho de que estos cambios voluntariosos en el habla producen una clase de errores característicos, que se conocen tradicionalmente como ultracorrecciones.

“La herencia produce herederos”, dice Gaulejac para recordarnos cómo la vida social, en el fondo, se puede reducir a un intento de ser leales a nuestra herencia o tradición (la proyección del “yo ideal” de Freud: a qué tengo que asemejarme para poder ser amado; y ahí entra la proyección narcisista de los padres en sus hijos) y, al mismo tiempo, la lucha por construirnos un nuevo sujeto. En su mayor parte, además, un sujeto urbano en el que las clases (y el ascensor social que garantizaba su movilidad siempre hacia los pisos altos) están explotando (el ascensor ahora solo baja) en un *multiverso* caótico y ferozmente individual. Si la población campesina francesa de hace un siglo, más o menos la que eligió ser representada por Luis Bonaparte –por retomar la sugestiva idea de Marx–, superaba el 50%, hoy apenas llega al

3%; un 35% era clase obrera mientras que hoy oscila entre un 10% y un 15”. Por esta razón, Gaulejac prefiere hablar de “guerra de lugares” más que de “lucha de clases”. Esto quiere decir que cada individuo es remitido a sí mismo para tener existencia social, en una especie de guerra de todos contra todos en la que el éxito se mide en la lucha y la competencia, en una suerte de destrucción mutua asegurada. El ejemplo extremo es el de la sociedad norteamericana, cuya presión social sobre cada individuo divide proverbialmente a la gente en ganadores y perdedores. Las tensiones psicológicas degeneran, muchas veces, en depresiones, síndromes de *burnout* o, como señalaba en mi Contra el dominio Psy, en el trastorno bipolar que, junto a su diagnóstico y tratamiento, tan medicamentado que un psiquiatra llegó a proponer, en la prestigiosa Medscape, que se cambiara el nombre de bipolaridad por el de “drugpolar disorder”, se ha convertido, sin ningún tipo de exageración, en una de las enfermedades de nuestro tiempo.

La clase obrera –decíamos más arriba– ha disminuido en un siglo de un 35% a un 10% o un 15%, ha perdido su viejo y famoso orgullo desde el final de la Guerra Fría y la mundialización de las finanzas, y también está enferma –las consultas de salud mental están llenas

de trabajadores precarios y parados– de invisibilidad. ¿Qué pasó con el proletariado, que en su lucha y victoria final contra la burguesía nos iba a traer al fin la sociedad sin clases?, ¿dónde se fue?

No se transformó, desde luego, en la clase consumidora, como afirma Juan Moscoso –un político del PSOE, portavoz de la comisión parlamentaria para la UE, admirador incondicional de Felipe González–, entre otras simplezas y lugares comunes, en un libro reciente[9]. Afirma, por ejemplo, que "las clases, tal y como un día las entendimos, desaparecieron (…) Los ciudadanos ya no se definen por su situación en el mundo del trabajo. Se definen por muchos otros factores, distintos, y sobre todo por su capacidad de consumo, que se ha convertido en elemento identificador e igualador. Se han creado categorías de consumo, no de clase". Y entiende que es una señal de modernidad abandonar la categoría y "captar apoyos en función de intereses y particularidades ideológicos. Hay que hacer más micropolítica". El político socialdemócrata entenderá "micropolítica" en su sentido literal, como política pequeña.

La sociedad consumidora es ya también –con el advenimiento de la precariedad laboral y el desempleo y cortadas las fuentes del crédito fácil y abundante, tras el endeudamiento prohibitivo de la banca– una ex clase, la de los ex consumidores devenidos también invisibles por la fuerza de las circunstancias. El proletariado no está ahí, naufragado en el consumo difícil de nuestras ciudades –quizá hastiado de él– sino en China, en India, en Corea del Sur, en Brasil o Indonesia. Porque son esos países los que sostienen, cada vez más en mayor medida, el modo de producción industrial, en el que, históricamente, nació y se hizo fuerte la clase obrera. Lo que sucede es que es una clase obrera de nuevo cuño, emigrante en su gran mayoría, entreverada, además, en identidades del nuevo cuño: religiosas, étnicas. Los grandes sindicatos crecen y se afianzan con dificultad, los partidos políticos que quieren representar a los nuevos plebeyos se fragmentan, sus categorías de interpretación y de intervención política no sirven, se perciben como caducadas. Y volvemos al punto de partida.

Göran Therborn lo explica de forma muy

didáctica en un artículo de *NLR*[10] –en el que también realiza uno de los homenajes más bonitos que he leído recientemente a los proletariados europeo y norteamericano– con lo que llama “la pequeña dialéctica marxista”. Si la gran dialéctica era el anuncio hecho por Marx de que el choque entre las fuerzas y relaciones de producción se irían agravando con el tiempo hasta sus contradicciones finales, la pequeña dialéctica de que habla Therborn es aquella en la que el mismo desarrollo capitalista hace crecer, a la vez, la fuerza de la clase obrera y su oposición al capital. La Gran Dialéctica se detuvo y parece que la Pequeña también. El proletariado ha sido derrotado en toda regla, aunque su legado “las mismas democracias puntillosas con los derechos humanos, por ejemplo: aún sobrevive” es inmenso.

Este mismo historiador inglés, a la hora de hacer un balance de lo que nos espera, muestra su perplejidad entre un futuro dominado por las clases medias y una clase obrera que, aunque disminuida, se mantiene en el antagonismo social y político en tanto lo haga la pequeña dialéctica. Pero, en realidad, son pronósticos hacia el pasado, profecías pretéritas, como las de los economistas. Como avisa Therborn: “Los países desarrollados del Atlántico Norte son calificados retrospectivamente como de clase media, aunque esa sea una noción estadounidense que nunca prendió realmente en Europa. El núcleo de esta utopía es un sueño de consumo sin límites de una clase media que toma posesión de la tierra, compra

automóviles, casas y una variedad infinita de artículos electrónicos, y mantiene una industria turística universal”. El sueño de una democracia de propietarios, convertido en distopía. La bandera roja, que reclama aún la sociedad sin clases, se mantiene viva en Latinoamérica y en los países asiáticos que están viviendo un anacrónico proceso industrializador salvaje y el consecuente rearme de la lucha obrera.

Pero en nuestras sociedades, “orgánicamente quietistas”, como decía nuestro Díaz del Moral de los campesinos andaluces tras las represiones de 1874, no encontramos ningún sujeto que concuerde con el verbo transformar. Tal vez se esté incubando en la imaginación de algunos y terminemos por encontrar al elegido para poner el cascabel al gato, y evitar, así, su próximo zarpazo mortal. Como bien sabe Alfonso Sastre, la imaginación (“dialéctica”, como él la llama) se mueve entre el mundo de los hechos y el mundo de las posibilidades. La imaginación nos presenta como fábula aquello que no existe en la realidad pero que la convierte en hacedera, al presentarla como posible: “qué pasaría si…”.

La imaginación dilata la realidad y es posible que ese nuevo sujeto colectivo del que hablan muchos, con más voluntarismo que otra cosa, llamado a cambiar el mundo, termine por ser real. Así que si empezábamos con el Sujeto Omitido de la gramática tradicional, terminamos con un Sujeto Imaginario que, aún sin nombre, o con nombres indefinidos como el *apeiron* de la filosofía presocrática (la gente, las multitudes, los subalternos o plebeyos…), sobrevuela nuestro tiempo, al par que los invisibles de nuestras sociedades van construyendo su propio relato y sus categorías para darle un sentido. Como dice Sastre, “es

en fin la estructura de la vida humana lo que se está cuestionando en la imaginación humana: la vida con todo, como se dice en ciertos ensayos generales en el teatro: ‘ensayo general con todo’: con trajes, con muebles, con ruidos, con música, con luces, con efectos… Así es que la imaginación procede a una dilatación con todo: sus alegrías, sus dolores, sus amenazas, sus esperanzas, sus angustias…, y ello en ese plano de la dilatación: transportándonos a otro mundo…¡qué cosa extraña, es este!”[11]. ¿Qué decir sino “mucha mierda” para el estreno?

Notas

---

[1] *Para Marx, la conciencia es un producto social, tal como leemos en este fragmento de su La ideología alemana: "Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro fenómenos, cuatro aspectos de las relaciones históricasÂ originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también conciencia. Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia pura. El espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en*

movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también en los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y que el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan los seres humanos. Marx, K. Y Engels, F., La ideología alemana, Barcelona, 1979, ed. Grijalbo. Introducción, Apartado A, (1) Historia.

[2] *Biblioteca de autores socialistas, Universidad Complutense de Madrid. URL.*

[3] *Marx, Karl, El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Santiago de Chile, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, ed. electrónica.*

[4] *Marx, Karl, La miseria de la filosofía, Cap. II, § 5, Marxists Internet Archive. URL.*

[5] *Gayatry Chakravorty Spivak, Crítica de la razón poscolonial, Madrid, 2010, ed. Akal.*

[6] En este reportaje-entrevista de la revista digital Mediapart se pueden encontrar, en un texto ameno y claro, las principales ideas y proyectos: es un intelectual activo del profesor Rosanvallon en torno a la invisibilidad social y al déficit de representación política de los nuevos sujetos sociales. Este intelectual francés ha ido tejiendo una verdadera red textual que no se limita a Raconter la vie (proyecto en el que nos centramos) sino que se extiende a su actividad universitaria en La vie des idées, donde, en colaboración con Puf (Presses Universitaires de France), encontramos una auténtica colmena textual en forma de artículos, reseñas o dossieres monográficos tejidos alrededor de la vida intelectual del Collége de France. URL.

[7] Díaz del Moral, Juan, Historia de las agitaciones campesinas andaluzas, Madrid, 1979, Alianza Editorial (concluido en 1923, publicado en 1928).

[8] Gaulejac, Vincent de, La neurosis de clase, Buenos Aires, 2013, ed. Del Nuevo Extremo.
En esta entrevista, de la publicación argentina Página 12, se puede leer de su propia voz una síntesis de su libro.

[9] *Moscoso, Juan, Ser hoy de izquierdas. Por una izquierda moderna y ejemplar, Bilbao, 2014, ed. Deusto*
El lector curioso se puede ahorrar la lectura del libro, si se quiere hacer idea de sus lugares comunes, ojeando esta entrevista del diario El País (6 de abril de 2014).

[10] *Therborn, Goran, Las clases en el siglo XXI, New Left Review, nº 78, Ecuador (IAEN), 2014, ed. en España, Traficantes de Sueños.*

[11] *Sastre, Alfonso, Crítica de la imaginación, Barcelona, 1978, ed. Grijalbo.*

Elogio del aburrimiento

El aburrimiento tiene, en estos días de cuarentena, muy mala prensa. En todos los medios y en las redes de comunicación social se nos alecciona a ocupar el tiempo muerto de múltiples maneras: haciendo gimnasia, leyendo, oyendo música o viendo series de televisión. Se abren al público fondos documentales, musicales o cinematográficos y se nos ofrecen ramilletes seleccionados y renovados a diario de flores de ficción. Ya era así la época medieval, sin que tuviera que mediar alguna de las temibles epidemias de la época. Los frailes y monjas enclaustrados lo temían como el tiempo propicio de la tentación, o más exactamente, como la hora que frecuentaba un temido diablo, el *diabolus meridianus,* el demonio del mediodía, que solía

provocar mal humor y aburrimiento en los momentos más cálidos y pegajosos. En realidad, la disciplina horaria de los monjes o el conocido lema benedictino “ora et labora” fueron remedios ideados contra su nefasta influencia, contra ese hastío que llamaban acedia, considerado durante un tiempo un pecado capital. Podemos adivinar por qué: tiempo inerte apropiado para las tentaciones, fundamentalmente dos: el pensamiento divagador que lleva a territorios desconocidos, o el sexo, que también.

Cualquier padre o madre que lea esto recordará entrar en pánico cuando la hija o el hijo, con gesto adusto y un punto desesperado, se acerca y dice: “Mamá, estoy aburrido”. Estaríamos tentados de explicar este rechazo absoluto al aburrimiento como la manifestación humana del horror al vacío, del desvalido sentir el peso muerto de la existencia sin acción, al modo en que los físicos afirman que el universo aborrece el vacío. Otras veces preferimos entenderlo como consecuencia del trabajo contemporáneo, rutinario y sin sentido. O de su complementario, el tiempo de descanso,

capturado *ad nauseam* por el consumo de diversión, ocio o espectáculo. El tiempo sometido y muerto del Gran Plan que sustituye a la vida.

Y sin embargo, a pesar de todo lo dicho, el aburrimiento es hermoso, etimológicamente hermoso, porque la lengua madre inyectó en la palabra la mayor belleza: *ab horrorem,* la ausencia, la lejanía, el desprendimiento del horror. En este modo de pensar mío, con el auxilio de la lengua, la angustia que provoca eso que, de modo tan torcido llamamos aburrimiento, junto al ansia que nos impele a sustituirlo con cualquier actividad o cosa, no es más que su inversión: la costumbre de vivir en el horror, el deseo de cerrar ese campo abierto que, como un abismo, se nos abre en el no saber qué hacer, en el miedo cerval de la luz cegadora de lo desconocido que nos interpela y que rechazamos…

‘El caballero encantado’. Una reivindicación del último Galdós, 1

La literatura nace y se despliega frente a un fondo de silencio que, como un mar, está siempre a punto de engullirla. Este mar de silencio, en forma de crítica miope y política cicatera, ha escamoteado para los lectores del siglo XXI al Galdós del siglo XX y, en

particular, ha hecho naufragar su última novela, *El caballero encantado.* El propósito de este artículo, entre la interpretación y el elogio, es rescatar a uno y a otra para el desatento lector español contemporáneo.

El silencio (y la maledicencia) sobre el 'Galdós del siglo XX'

Esta novela se publicó en 1909 y su autor murió en 1920. Esta simple secuencia cronológica justifica que, como hace Julio Rodríguez Puértolas en el estudio preliminar que precede a su ejemplar edición de esta novela (Ediciones Akal, 2006; no ha habido reedición, que yo sepa)[1], podamos hablar de un "Galdós del siglo XX". Un Galdós radicalmente "moderno", en un sentido ideológico tanto como estético, en cuyos últimos libros podemos encontrar críticas precoces a lo que hoy llamamos consumismo, o a los automóviles en los que, a toda velocidad, ya circulaban los españoles ricos por nuestras decimonónicas carreteras, esas sí. Una cuerda de presos tiene que apartarse de la carretera por la que van para evitar ser

atropellados por los coches: “Cuando a lo largo de la carretera general, en la cual entraron poco antes de la nueve, veían venir algún automóvil disparado, se les mandaba alinearse en la cuneta. Pasaba el auto como exhalación, levantando polvo y exhalando fetidez de gasolina”.

Abunda Rodríguez Puértolas sobre sobre la modernidad formal de Galdós:

> *Moderno también en su estética, en las innovaciones que incorporó a la novela realista decimonónica. Con un sentido de la anticipación, poco común en nuestra literatura, Galdós crea la ‘novela total’, en la que, junto a la trama narrativa, encontramos diálogos teatrales o fragmentos más propios del ensayo o el discurso político. Algo que nos resulta común a los lectores del siglo XXI, tras el reconocimiento universal de obras como las de Proust o Joyce, pero que, en 1909, suponía una primicia en nuestra literatura.*

La recepción crítica de Galdós ha sido siempre cicatera y despreciativa. No tuvo suerte el gran novelista con las élites intelectuales, ni, por supuesto, con la todopoderosa Iglesia Católica, ni con los círculos cortesanos, ni con los viejos clanes del incipiente

y corrupto poder financiero, ni con el caciquismo rural; instancias que evitaron con su influencia varias iniciativas de homenaje público, entre ellas, dos propuestas fracasadas para el Premio Nobel. Afortunadamente, compensó el menosprecio con el inmenso apoyo popular del que gozó siempre, que lo hizo ser el candidato más votado en Madrid de la Conjunción republicano-socialista, en las primeras elecciones a las que concurrió por esta formación, que presidió de la mano de Pablo Iglesias, de quien fue devoto admirador y amigo:

> *Ha habido día en que pensé en meterme en casa y no ocuparme de política. Pero lo he pensado mejor. Voy a irme con Pablo Iglesias. Él y su partido son lo único serio, disciplinado, admirable que hay en la España política". (El bachiller Corchuelo, 1910).*

Para 1908, su actividad civil y política fue superior a la literaria. Su entierro convocó a miles de madrileños que lo acompañaron en su despedida. El sambenito, nunca mejor dicho, de "don Benito el garbancero", que popularizó, entre otros, Francisco Umbral, como contrapunto de su dudoso dandismo literario, sigue pesando aún, como una losa sobre su estimativa. El último ejemplo, que he leído hace poco en la revista digital *CTXT,* pertenece a Gonzalo Torné que, al plantear la tesis de cómo la lectura de un libro condiciona

la del siguiente, dice:

> *Cada uno tendrá sus ejemplos favoritos de distorsión. Leí Fortunata y Jacinta justo después de La Regenta, y ni un desfile de admiradores sensatos me convencerá de que Pérez Galdós no era una antigualla ya en su tiempo: moroso, folletinesco, impreciso en la dirección narrativa y plano hasta las lágrimas cuando se trata de abordar la psicología (por decir algo) de sus personajes femeninos. La lectura de otras novelas de Galdós que me han gustado mucho e incluso muchísimo (Miau) no ha alterado este juicio tan injusto como inapelable: Clarín me ha echado a perder a Galdós.*

La novela tuvo una recepción crítica lamentable, con alusiones de tan mal gusto como “el estilo de vejez” en que estaba escrita o “la senilidad prematura” como explicación de su radicalismo, ese sí plenamente entendido. En fin, sea como sea, el prejuicio, ideológico o formal, sobre la obra de este novelista parece ya muy petrificado en la crítica literaria española. Sucede algo parecido

a lo que Edward Said *(Orientalismo,* cap. IV) llamaba "actitud textual":

> *El sentido común enseña que es un error suponer que los libros y los textos pueden ayudar a entender el desorden impredecible y problemático en el que los seres humanos viven.*

Michel Foucault lo llamaba "discurso", un conjunto de ideas preexistentes que obvia la realidad: y es que Galdós (con la excepción de sus Episodios Nacionales, y solo por razones simbólicas e identitarias) es un escritor incómodo y resistente a los incesantes intentos de filtrado. En realidad, los casos como el suyo abundan: constituyen toda una literatura heterodoxa paralela al canon de la España oficial.

El silencio (y la maledicencia) sobre 'El caballero encantado'

A pesar de que la publicación de esta novela (primero, por entregas en el diario *El Liberal,* y después en forma de libro, en 1919), fue un éxito: con cinco reimpresiones sucesivas, alcanzará los 10.000 ejemplares vendidos, un verdadero éxito para aquellos años y aquella España. Tuvo una pronta secuela cubana en

1910, con el florido título de *El caballero encantado y la moza esquiva*. Versión libre y americana de una novela española de D. Benito Pérez Galdós, de Fernando Ortiz, que hace una personal extrapolación del “tema americano” (Tarsis-Gil / Cintia-Pascuala y Héspero, el hijo de ambos: ya hablaremos de ello en una próxima entrega a propósito de *El Doble),* en la que la intención de Galdós habría sido asimilar la América hispana a la “Madre Patria”. Esta crítica implícita al libro de Galdós es el motivo de las principales divergencias argumentales entre las dos novelas.

En 1923, y con una espectacular tirada de 150.000 ejemplares, se publicó la versión rusa de El caballero encantado. Unos años después, en 1927, apareció una segunda traducción en esa lengua. Su olvido posterior ha sido clamoroso.

En internet, por ejemplo, solo hay una página donde se hace referencia, y se reivindica con inteligencia y humor, a esta novela: se trata del blog de Javier Avilés, El lamento de Portnoy, en un post de julio de 2007, hoy abandonado por su autor. Tomamos prestado el resumen que hace de la novela de Galdós:

> *Es preciso tener en cuenta el ‘argumento’ de El caballero encantado. Don Carlos de*

Tarsis y Suárez de Almondar, marqués de Mudarra y conde de Zorita de los Canes, terrateniente y oligarca, mantiene su tren de vida y ocios gracias a la explotación de los campesinos. Un extraño personaje, La Madre (Clío, España), lo transforma, precisamente, en jornalero miserable, y le hace peregrinar por Castilla la Vieja, en busca de su propia purificación y de su enamorada, la maestra Cintia. Desencantado y regenerado, Carlos-Gil, unido a su amante, luchará por desencantar y regenerar el país todo. Dentro de este esquema, Galdós va a pasar revista a las diversas clases que constituyen la sociedad española, clases que aparecen claramente delimitadas y caracterizadas.

Baste como primera noticia. A lo largo de esta miniserie, intentaré convencer al lector del valor de esta novela única en la literatura contemporánea española, ayudándolo a traspasar el espejo a través del cual el caballero encantado entrevé a su amada perdida. Es aún un espejo límpido y piadoso, que devuelve la belleza de su enamorada con una promesa de redención. No es aún el espejo de feria del Callejón del Gato, que refleja monigotes sin remedio en el esperpento de Valle-Inclán.

Notas

[1] Este estudio preliminar lo tomo como fuente de toda la información sobre Galdós, su actitud y su obra en el siglo XX y sobre las circunstancias externas de la novela. También del mismo autor, Galdós y «El caballero encantando», en Anales galdosianos, Año VII, 1972.

En torno a ‘El caballero encantado’, de Galdós, 2. España y su doble

“La ciudad de los hombres tiene un doble de sombras”
Alfonso Sastre, *Los hombres y sus sombras*
(Bilbao, 1991)

De lo familiar a lo extraordinario

“Unheimlich” es un polisémico adjetivo alemán de difícil traducción

al español. El diccionario Linguee, por ejemplo, da para el término las siguientes acepciones: “increíble”, “raro”, “aterrador”, “extraordinario”, “misterioso”, “terrorífico”, “espeluznante”, “escalofriante”. Una escala semántia que va, como se ve, de lo que se sale de lo ordinario o normal a lo que provoca miedo y espanto. Los resultados que da el Collins para el inglés son muy parecidos: “frightening”, “eerie”, “sinister”, “tremendous”.

Teorizado por Freud, que toma como punto de partida el cuento de E. T. A. Hoffman *El hombre de arena,* ha sido muy usado como explicación de un mecanismo literario, como hacemos aquí. Alfonso Sastre, nuestro gran dramaturgo, lo consideraba como el artificio retórico de toda ficción narrativa o dramática: el efecto producido por el choque entre lo cotidiano y lo inesperado, el reconocimiento de la realidad con lo extraordinario que late siempre en ella, y que explota en la literatura de imaginación. Sastre lo traduce como la Ex(trañeza)Fa(miliaridad) que surge de la realidad en cualquiera de sus situaciones o acontecimientos y lo relaciona con el Doble: “Cualquier situación puede, pues, ser presentada como Ex-Fa, aunque de terminadas situaciones lo son ya de por sí, como la persona que se refleja en un espejo, el autómata o el Doble. Lo Ex se produce porque son simulacros de lo que hay, y lo Fa porque en esos simulacros nos reconocemos, sin lugar

a dudas, a nosotros mismos –reales y fantásticos– en aquellos fantasmas".

Pues bien, eso es lo que ocurre en *El caballero encantado,* ese es el plano de la arquitectura de esta novela escurridiza: el paso, sin apenas transición, de la vida familiar y cotidiana de un joven aristócrata de la Restauración, al que conocemos ya por la breve información proporcionada por Galdós sobre su familia, (mala) educación y vida disipada, a un mundo, extraordinario y desconocido para él (la España rural y obrera) y que, convertido en su Doble gracias a un "encantamiento", podrá conocer la realidad de su país, vivir una apasionada historia de amor y "regenerarse" para volver, una vez acabado el largo proceso, a su primera realidad. La particularidad es que vuelve con un "propósito" y un hijo. Paso ahora a detallar el encantamiento/ desdoblamiento, y la ajetreada vida que transcurre al otro lado del espejo.

El encantamiento

Tras haber acompañado al caballero Tarsis en su vida ociosa y disipada, paralela a la de sus rentas, lo encontramos en una situación de crisis existencial y de ruina inminente. La boda planeada, con la intermediación de su padrino, con la chica de Mestanza –de aspecto poco atractivo pero heredera de una gran

fortuna familiar–, que podría haber solucionado sus problemas económicos, se rompe, porque la familia de la heredera ha elegido comprometerla con un joven más conveniente para sus intereses. El carácter de Carlos de Tarsis se agria tras los sucesivos nuevos intentos fracasados de casamiento salvador. En los renovados devaneos de su "vida de clubes" conoce a Cintia, una hermosa mujer colombiana que va a tener un papel protagonista en la novela y que deja al caballero profundamente impresionado. Sus amigos de siempre (el marqués de Torralba y Ramirito Núñez) y hasta el fiel Becerro, un extravagante medievalista, experto en las complicadas geneologías de la vieja aristocracia, todos ellos "sablistas" habituales del caballero, lo abandonan y dejan de visitarlo en vista de su creciente ruina. Carlos, aquejado de una suerte de depresión en su soledad reciente, decide ir a la vieja casona de Becerro. Ese va a ser el espacio demiúrgico donde se producirá el tránsito, ciertamente muy aparatoso, de lo normal a lo sorprendente, la epifanía del Doble.

Galdós describe la casa, en consonancia con la presunta condición de nigromante de Becerro, como un espacio ruinoso y "mágico" (entiéndase: propio de una magia cutre y pobretona) donde va a tener lugar el encantamiento: "Aunque en aquella caverna papirácea de inclinado techo, no había esqueleto ni lechuza, ni retortas sobre hornillo, ni lagartos rellenos de paja, Tarsis creyó encontrarse en la oficina del nigromante o alquimista que nos dan a conocer las obras de entretenimiento y las comedias de magia". En su deambular exploratorio por la vieja mansión, Tarsis descubre el principal "objeto mágico" de la obra, un espejo que propiciará el desdoblamiento:

"dio con sus miradas en un hermoso espejo con negro marco… Allí fue su estupor, allí su pasmo y sobrecogimiento.

Por un rato, no dio el caballero crédito a sus ojos, se acercaba, retrocedía. Mas el cristal, que era de una limpidez asombrosa, no copiaba la imagen frente a él colocada. En vez de verse a sí mismo, Tarsis vio en el cristal, como asomándose a él, la propia y exacta imagen de la damita sudamericana de quien estaba ciegamente enamorado. Mirole ella, gozosa y risueña, mostrándose en la faceta más sugestiva y brillante de su hermosura, que era la dulce alegría".

Tarsis rompe el silencio sobrecogido de los primeros momentos y empieza a hablar con su enamorada bogotana:

—Cintia ¿eres tú de verdad, o eres pintura y artificio de la luz en el vidrio, por obra del discípulo de Lucifer que vive en esta casa? (…)

—Cintia, sácame de esta horrible duda, ¿es esta una casa encantada?

—Encantada no. Yo estoy en mi casa, acabo de levantarme.

—¿En tu casa de Madrid?

—No, tonto. Estoy en París; ayer compré este espejo en casa de un anticuario. Hoy, verás…, me dan ganas de mirarme en él y…, ¡qué sorpresa, qué gracia, qué chiste tan modernista[1]! Cuando creía ver mi cara en el espejo, veo la tuya.

—Esto me aterra, Cintia.

Desde esta primera aparición del Doble "a través del espejo", Galdós abre un abanico simbólico que obliga al lector, en lo sucesivo, a una lectura personal y polisémica, en la que la perspectiva abstracta se superpone a la trama y los personajes concretos. Como pensaba De Chirico, un maestro de lo ExFa en pintura, "cada cosa tiene dos aspectos, uno banal, que es el que

vemos con mayor frecuencia, y que la gente, en general, ve, y otro espectral y metafísico, que solo pueden ver algunos raros individuos, en momentos de clarividencia y abstracción metafísica". Así, en esta perspectiva, Cintia representa y personifica la América Hispana. Frente al entristecido y arruinado caballero castellano, ella representa la España joven que es América, joven, hermosa, alegre, rica, educada. De la unión de estas dos "Españas" nacerá Hésperos, el hijo/síntesis, la personificación de una utopía posible para el mundo hispánico. Pero no nos adelantemos. Nos detendremos, con más detalle, en la dama colombiana en su aparición en el mundo del Doble, donde adoptará el nombre pastoril de Pascuala, y donde ejercerá el oficio de maestra. Allí se verá, en la doble lectura que proponemos, la importancia de la educación para Galdós. A la educación como factor de cambio social, una idea tan querida por la generación de la República, de la que Galdós es un precursor, dedicaremos la última entrega de esta serie.

El Doble de España: campesinos, obreros, rebeliones, quema de conventos y una misteriosa madre

La realidad alternativa, que no conoce el caballero ocioso de la Restauración, ocupará a partir de ahora la mayor parte de la narración. Como todas estas peripecias y viajes formarán parte de la "regeneración" o "re-educación" del aristócrata, el devenir de la trama –la parte más extensa de la novela– sigue un orden bastante lineal, una lógica interna que obliga a Carlos de Tarsis, bajo el nombre de Gil, a conocer, en sus propias carnes, la naturaleza agotadora de las labores campesinas, el esfuerzo tremendo del trabajo en unas canteras, el hambre y la pobreza de la sociedad

rural española, los conatos de rebelión, la persecución y la huida, el encarcelamiento y, en una atrevida alegoría cristiana, su propia pasión, muerte y resurrección, junto a una misteriosa y todopoderosa Madre, que no es otra, en el mundo del Doble, que la personificación de España.

A ella, a sus sucesivas apariciones y evolución iconográfica, y en comparación con las otras representaciones femeninas del Estado, que se suceden a partir de las revoluciones francesa y norteamericana, más jóvenes y apasionadas, dedicaremos la siguiente entrega. Permítame el lector que termine esta, para abrir boca, con una mínima selección de fragmentos de esta España de la Restauración metida ya en su crisis final.

Galdós se adelanta a su tiempo y entiende con clarividencia que la explotación del campesino no es solo la explotación semiesclavista de su trabajo, sino el sojuzgamiento por la deuda. Don Gaytán (el protocacique; los demás, pertenecientes todos al mismo clan y a los que se le hace referencia indiferenciada como tal, los "Gaitines"), por ejemplo, tras aplazar la deuda de un aparcero suyo, pone en boca de nuestro autor las siguientes palabras:

> *Tanto José como Eusebia tuvieron que mostrarse agradecidos porque si bien el viejo zorro les hipoteca el mañana con el aumento de una deuda ya muy crecida, habíales quitado del pescuezo la cuerda que les ahogaba.*

Otras veces, como en uno de los capítulos en forma de diálogo dramático que, con su desparpajo habitual (técnica en que se anticipa al *Ulises* de Joyce), alterna con los narrativos, Galdós se deja llevar por la evocación de un

paraíso bucólico en un ambiente rural utópico en el que se sobreentiende la propiedad colectiva de la tierra. ¿La utopía de un comunitarismo anarquista? No se olvide que, en la recepción crítica de esta novela, tildada de radical, se le acusó de padecer un "anarquismo senil":

> *(Habla el caballero a la Madre) ¡Qué dulce paz! He dormido en tu regazo como un niño, y he soñado que vivimos en un mundo patriarcal, habitado por seres inocentes que no viven más que para compartir con amorosa equidad los frutos de la tierra.*

En su siguiente etapa, pasa del campo a las ciudades y, en estas, al trabajo asalariado como cantero. De campesino a picapedrero:

> *A Gil [el caballero desdoblado] se le llevaron a Torrecilla por expreso encargo del nuevo dueño, que ofrecía darle ocupación más activa y más lucido jornal.*
>
> *Entraba, pues, Gil, en otra etapa villanesca.*

Es admirable el siguiente pasaje “cinematográfico”, de una técnica descriptiva cercana al “realismo socialista”, en el que vemos, en plano largo y corto, la cantera cercana a Ágreda, la naturaleza del trabajo obrero, su cansancio y sufrimiento, pero también su fuerza y su poder de transformación de la naturaleza. Galdós ya sabía que la clase trabajadora era el nuevo sujeto social llamado a transformar el mundo:

> *Desde lejos se veía la inmensa herida, se condolía del desdichado monte, imaginándolo víctima de una bárbara intervención quirúrgica, levantada en gran parte su hermosísima piel verde, deshecha por el hierro su carne, y todo en pedazos mil, y todo cayendo y rodando en piltrafas sanguinolentas como los despojos de un anfiteatro. Pero cuando el espectador se acercaba, ya no sentía lástima del monte sino de los que en él trabajaban, bajo un sol ardiente, galeando en el áspero declive. Los unos taladraban la peña con poderosas barras, los otros recogían los pedazos dispersos por la explosión, despeñándolos por la pendiente, hasta que los peones los partían y cargaban las carretas. Era un trabajo de gigantes: algunos, desnudos de medio cuerpo arriba, mostraban admirables torsos y brazos de atletas*

formidables; otros, agobiados de fatiga, se doblaban por la cintura, contenían el gemido para poner toda su alma en el esfuerzo….

Entre otras muchas aventuras, asistimos al premonitorio incendio de un convento, aunque este tenga lugar por un irónico y poético motivo, que lo atempera: la búsqueda y rescate de una ardilla perdida. Es fascinante asistir, ya en el desenlace, a la Madre –el doble de España, recordémoslo– llamando a los parias a la rebelión. Estamos en Boñices, donde al hambre se une la insalubridad de la tierra:

—Yo he pedido a los pudientes –indicó la Madre– que sean desecadas estas lagunas para que acabe el maleficio, y no me han hecho caso.

—Ni lo harán –declaró el maestro sentencioso–, mientras en el agua corrompida no vean los Gaitines peces, quiero decir, negocio.

Y no una, sino seis y más voces gritaron.

—¡Pues duro a los pudientes ensalzaos, y a los Gaitines que nos roban la vida! ¡Si quieren guerra, guerra!.

En la próxima entrega, nos ocuparemos de esta misteriosa Madre, que en el mundo galdosiano es España, a la que veremos en apariciones paradójicas, en contraste con esta, ya como austera y digna dama con un punto melancólico, o como inflamada revolucionaria, y aún como reina o diosa. Galdós, como todos, era hijo de sus contradicciones.

Notas

---

[1] El Galdós “realista” no se resigna a la ironía y distanciamiento de lo mágico y feérico. “Modernista” en el sentido de “moderno” o –aclara Rodríguez Puértolas–, una alusión a la fascinación de los poetas modernistas por París.

En torno a ‘El caballero encantado’, de Benito Pérez Galdós, 3

No hay abstracción mayor que el Estado o la Nación o la Patria. Por esa razón está siempre a punto de diluirse en la vida de los hombres y el mundo concreto de sus preocupaciones. No es otra la causa de la importancia de los símbolos, lo que hay se llaman “relatos” o –en lo que lo que nos va a ocupar en adelante– su personificación. La más importante, en el mundo contemporáneo, es su representación como mujer.

De Marianne a la Madre

David Harvey[1] nos explica que hubo una

fascinante lucha de iconos a lo largo del siglo XIX, el siglo de las revoluciones:

> *El motivo de la mujer como representación de la República y la Revolución reapareció con fuerza en la Revolución de 1830, y quedó convincentemente simbolizado en el cuadro de Delacroix La libertad guiando al pueblo. Por toda Francia se produjo un auténtico aluvión de imágenes paralelas en el periodo siguiente a 1848. No obstante, el modo en que se representaba a la mujer es importante.*

Esa última afirmación es, precisamente, la que nos va a dar pie a la caracterización diferenciada de la *Marianne* de la Revolución francesa, y la mujer que, en *El caballero encantado,* simboliza a España. Pero sigamos un poco más el relato de Harvey:

> *Los burgueses respetables de ideas republicanas preferían figuras estáticas, con ropas y comportamientos clásicos, acompañadas de los símbolos requeridos de la justicia, la igualdad y la libertad,*

una iconografía que desemboca en la donación francesa que preside el puerto de Nueva York. Los revolucionarios querían un poco más de ardor en la figura. Balzac recogía esto en Los campesinos, en la figura de Catherine que recordaba los modelos seleccionados por pintores y escultores para representar a la Libertad y al ideal de la República. Su belleza, que se reflejaba en los ojos de los jóvenes del valle, florecía de la misma manera, tenía la misma figura fuerte y flexible, las mismas extremidades musculosas, los brazos rellenos, los que brillaban con la chispa del fuego, la expresión orgullosa, el pelo trenzado y retorcido en manojos gruesos, la frente masculina, los labios rojos, donde se dibujaba una sonrisa en la que había algo feroz, esa sonrisa que plasmaron Delacroix y David (de Angers) y que produjo tanta admiración. Una morena resplandeciente, la imagen del pueblo; las llamas de la insurrección parecían saltar de sus claros y leonados ojos.

Flaubert, en *La educación sentimental,* lo ve de

otra manera: “En el *hall* de la entrada, de pie sobre una pila de ropas, estaba posando una prostituta como una estatua de la Libertad, inmóvil y aterradora, con los ojos como platos”.

Hubo, como se ve, una pugna entre las representaciones preferidas para el nuevo estado. En el concurso que convocó el gobierno republicano para la figura de mujer que representaría a la República, en 1848, Daumier respondía con una de impronta maternal, en coherencia con la idea de una república social protectora y en oposición tanto a la simbología de los derechos burgueses como a la imagen polémica de la mujer revolucionaria en las barricadas. Según Harvey, “Daumier se hace eco de la revolucionaria declaración de Danton: *Después del pan, la educación es la principal necesidad del pueblo*”.

Esta es la posición de Galdós a lo largo de esta novela y lo que explica, en último término, su elección del icono femenino que representa España, su Doble en la ficción. Si, según David Harvey, “Empezó a parecer como si los bandos de aquellos vestidos con ropas de trabajadores tuvieran una República con un gorro rojo y un

corpiño abierto, mientras que el campo de los caballeros, adecuadamente vestidos de oscuro, tuviera otra, una República representada por una dama, coronada con ramajes y cubierta con una toga de la cabeza a los pies". La España que sueña y *ve* Galdós es una mujer prudente y digna, que –salvo en los momentos de apoteosis– viste de una manera discreta y que, aunque se apasione, al final, en su defensa de los pobres hambrientos y presos (los ladrones que acompañan a Jesús en su crucifixión), que forman su último cortejo, animándolos, incluso a la rebelión, su comportamiento es siempre empático y protector. No es una mujer joven ni revolucionaria, porque España es un país antiguo y Galdós es un hombre mayor y, al fin y al cabo, un reformista, como decíamos en la anterior entrega.

Señora, dama, madre, diosa…

Señalo a continuación, para no alargar aún más esta ya extensa serie, las distintas apariciones de la Señora-Madre / España a lo largo de la novela. Me parece preferible que el lector conozca las palabras literales de Galdós a mi propio parafraseo. Todas las citas están localizadas en el capítulo y página de la edición que manejo (en nota a pie de página de la primera entrega). Acompaño, sin

embargo, las citas con mis propias anotaciones, telegráficas e impresionistas, tomadas al azar de la lectura, en relación con la simbología evolutiva en el plano real y en el de la realidad encantada, sensaciones evocadas, espacio y tiempo. Estas van en letra cursiva, mientras que las citas se presentan en letra redonda y en formato de cita:

(Cap. V, p. 173). Primera aparición de la Madre. Anochecer. Incorporación al mundo del Doble. Matrona. Tránsito. Lo real maravilloso. Encantamiento. Reminiscencia: Los salones de la duquesa de Saldaña y de los condes de Fontibre, al principio y al final.

Tiene lugar tras el aparatoso paso al mundo paralelo, en una escena mitológica en la que el doble personificado de España aparece como «matrona» de un corro de ninfas en un locus amoenus *muy español, pues no es otro que un encinar.*

“No le dejó completar su pensamiento la súbita presencia de un tropel de muchachas. (…) Eran, más que ninfas, amazonas membrudas, fuertes, ágiles, los rostros hermosísimos y atezados. Trazas tenían de mujeronas de raza, y edad primitiva, heroicas (…) Ni con actrices ni con escogida comparsería podían los taumaturgos de la escena presentar espectáculo semejante, por lo cual Tarsis abandonó el concepto de lo real para volverse al de lo maravilloso. (…) Y conforme gritaban se partieron en dos alas, dejando en medio un ancho camino, para que por él pasara, con porte de reina, una esbelta matrona, que salió de la espesura de las encinas. (…)

Era su rostro hermoso y grave, pasado ya de la juventud a una madurez lozana; los cabellos blancos, la boca bien rasgueada y risueña. Pensó Carlos que aquel rostro y aquel empaque de principal señora no le eran desconocidos. ¿Habíala visto en algún salón de la alta sociedad de Madrid. Tal vez”.

(Cap. VII, p. 195). Segunda aparición. Oficio de pastor. Reina. Ensueño, el mundo onírico. Amanecer.

“Pasando bajo aquel pórtico vio una rampa en la cual aglomeraciones musgosas parecían vestigios de una escalera. Subió el pastor hasta llegar a un túmulo que también podría ser trono, y

en éste… ¡Ay!, si no le engañaban los ojos, si no era un durmiente que se paseaba por los territorios del ensueño, lo que vio era una mujer, una señora sentada en aquel escabel (…) Del estupor y sobresalto que embargaron el ánimo del pobre Gil, cayó este de rodillas, casi tocando la orla del vestido de la dama, y próximo a ella pudo advertir que se hallaba en presencia de la matrona que vio en la noche de su encantamiento, escoltada por las ninfas o amazonas galanas (…) Reconoció la faz de augusta nobleza, los cabellos blancos, la severa vestimenta, la mirada benigna, el sonreír afable…

La dama, entonces, sin énfasis de teatro, sin tonillo de aparición fantástica, antes bien, con el llano y gentil lenguaje que emplear podría cualquier señora viva de la más ilustre clase social, le dijo:

—Yo soy quien soy; mi reino no es el cielo sino la tierra, y mis hijos no son ángeles sino hombres".

(Cap. XVII, P. 287) Retirada de Calatañazor. Amanecer, luz. Diosa, Madre protectora. Señales celestes, apoteosis.

"¿Subiría protegido de la noche a violentar solo la casa de Cintia y arrebatar a esta de grado o por la fuerza? ¿Esperaría nuevos avisos de la dama? (…)

El rosado fulgor se manifestó en algo que parecía nube, confundiéndose con la cima del monte, y la nube refulgente tomaba forma, y en esta se marcaron las facciones, el rostro de la Madre. (…)

… vio la figura completa, de estatura no inferior a la del monte mismo, cual si este, conservando su talla ingente, se personificara por arte mitológico en la más gallarda y majestuosa mujer que vieron los siglos. La Madre descendía… (…) Retrocedió Gil aterrado, pensando que, si la Señora ponía sobre él uno de sus pies, aplastado había de quedar como una hormiga. Pero huyendo hacia atrás advirtió el caballero que la grande y terrible imagen iba perdiendo su colosal tamaño a medida que avanzaba. (…) La figura venía un tanto encorvada, apoyándose en un palo… (…) Menguaba poco a poco, y no solo menguaba, sino que acercándose al caballero, le decía con afable acento:

—No te asustes, hijo, voy hacia ti, no huyas. Como sé crecer, sé achicarme cuando quiero ponerme al habla con los pequeños y humildes.

… notó el caballero que la Señora, mil veces augusta, presentaba en su faz hermosa y en su actitud señales de envejecimiento. Palidez y algo de demacración eran bien claras en su rostro, y andaba un poquito encorvada…

— El abatimiento que has advertido en mí no es vejez, yo no envejezco. No es tampoco enfermedad. Yo no padezco más enfermedades que los enojos y padecimientos que me dan mis hijos… (…) Me verás triste y caduca se desmanda y quiere precipitarme por senderos abruptos.

(…) Algo sabrás por ti mismo, sin necesidad de que traiga yo a tu conocimiento la realidad del mundo que dejaste por tus culpas, viniendo a esta ejemplaridad (…) pues en tu destierro miro por ti, deseosa de tu regeneración…”.

(Cap. XVIII, p. 296 en adelante). Llegada a Boñices. Comitiva. Madre nutricia. Niños, maestros.

Creciente importancia de niños, maestros y educación. La Madre, aquí protectora de los pobres, es interpelada por Fabiana, una mujer de negro, antigua conocida, como “señá María, consuelo y protección de estos probes”, aunque, en contraste, más tarde la llamará “doña María” y la tratará como “Vuecencia” el maestro Alquiborontifosio. Dar de comer al hambriento…

“Como no me esperabas, Fabiana, no habrás dispuesto cosa mayor para que cenemos en tu compañía, pero no vengo desprevenida, y por vosotros, más que por mí, os traigo los sobrantes de mi miseria, no tan rasa y monda como la vuestra.

Diciéndolo, metió mano al pecho, por debajo del manto que holgadamente la cubría, y sacó una soberbia hogaza de ocho libras, olorosa aún de la reciente cochura… (…)”.

(Cap. XXII, p. 347). Patio de Pitarque. Noticias de la Señora. Huida/ persecución, pasión, pobreza, caminos…

“(Habla don Quiboro) Por mi fe, que no lo entiendo. Habla usted como un demente, o esa Madre que nombra no es nuestra *doña María* [alusión a la imagen idealizada de Señora de alta alcurnia que le transmite Gil]. Yo le

aseguro, porque lo he visto, que la Señora que cenó con nosotros en Boñices anda hoy errante por caminos y atajos, como usted y como yo. (…) La Señora, compungido el rostro y encorvadita de cuerpo por la carga de sus penas, me contó lo que ha días viene padeciendo por las ingratitudes de sus desatinados hijos, que a la cuenta son un sinfín de hijos, y por la porquería dominante en lo que ella denomina sus reinos o estados, que eso no lo entendí, ni sé lo que puede significar, así me maten…”.

(p. 350), en diálogo con don José Augusto).

“—Déjeme usted de madres. Para mí la única madre es la Historia, y esa huye con repugnancia de los hechos y personas del día.

—No es precisamente la Historia, sino la… no sé cómo decirlo… Es el alma de la raza, triunfadora del tiempo y de las calamidades públicas; la que al mismo tiempo es tradición inmutable y revolución continua…”.

(p .351). Comienza la Pasión: ¿camino del Gólgota?, ¿junto al Mal Ladrón?

“… En dicha cuerda, venía una pobre vieja atraillada con un facineroso, *Lobato* por mal nombre, muy conocido en la comarca por audaz cuatrero y asaltador de caminantes, sin respetar haciendas ni vidas. La anciana, maniatada con el bandido, parecía reproducción de la Gil llamaba Madre, solo que su mayor grado de ancianidad hacíala

pasar por madre de la Madre. Encorvada y jadeante, se dejó caer al suelo apenas entró, abatiendo consigo al ladrón *Lobato*. En sus facciones amarillas y rugosas se traslucían los rasgos de su belleza como perlas caídas en el fondo de un charco; su mirar se apagaba en una letal resignación de heroína vencida; de su excelsitud y majestad solo quedaban rezagos en el gesto airoso. Dudando de lo que veía, acercóse Gil a la postrada vieja y le dijo:

—¿Eres tú, Madre querida?

Y ella, mirándole cariñosa, le respondió:

—Yo soy, yo fui, porque en esta injuriosa degradación a que me han traído tus hermanos, más bien soy tu abuela que tu madre".

(Cap. XXIII, p. 357-358). Cuerdas de presos, el automóvil. Muerte y Resurrección.

"Cuando a lo largo de la carretera general, en la cual entraron poco antes de las nueve, veían venir algún automóvil disparado, se les mandaba alinearse en la cuneta [en nota: durísimo y realista contraste entre las dos Españas, esto es, la de los pobres, representada en esas tres cuerdas de presos y los civiles, que les conducen, que de improviso irrumpen en la carretera general (la de Madrid-Zaragoza-Barcelona), y la de los ricos, la de los automóviles a toda velocidad.

La Madre, agobiada y envejecida, se dignó manifestarse con susurro, que el caballero interpretó de este modo: 'Hemos llegado a las horas de prueba… La tremenda adversidad oblígame a sumergirme en la resignación dolorosa… Yo, eterna, sé morir… He muerto, he revivido, a fuer de creyente en la grandeza de mi destino. Calla y sufre tú, como yo sufro y callo… (…) No podré ser redentora si no soy mártir…'.

… Como en aquel instante iniciara la Madre un movimiento para seguir cuesta arriba, los Guardias les dieron el alto.

¡Quietos! –gritó el del feo rostro–. Quietos, o disparamos. *Güela,* ten el juicio que a ese loco le falta. Bajad, os lo mando por tercera y última vez.

No hicieron caso el hijo ni la Madre. Los guardias no podían eludir el cumplimiento de su deber… Los mortíferos fusiles subieron a la altura de los ojos. *¡Brrum!* Dos, tres disparos rasgaron el aire con formidable estampido. La vieja y el caballero se desplomaron… Su caída en tierra fue súbita y blanda, como la de dos cuerpos colgados del cielo por invisibles hilos… que las balas rompieron".

(Cap. 24, p. 365 en adelante). Resurrección, palingenesia.

"… Ya pestañeaban en el cielo, queriendo lanzar su brillo las tímidas estrellas de Casiopea (…) cuando la vieja estrella terrestre, a quienes unos llamaban Madre, otros doña María, y los menos avisados, doña Sancha o doña Berenguela, empezó a pestañear también como las del cielo, queriendo esparcir su soberano brillo sobre el mundo. Dicen historias fidedignas que se incorporó sin desperezarse (…) Sin dar importancia a este detalle, el narrador afirma que la Madre tocó el cuerpo exánime de su encantado hijo, diciéndole:

—Gil, ¿estás muerto?

Y añade que el caballero Tarsis, sin moverse, respondió:

—En verdad, no sé si soy difunto, o si de mi defunción quiere salir una nueva vida. Te aseguro que, roto mi cráneo como una hucha de barro, las monedas, digo, los sesos salieron a tomar el aire (…) … Son los cirios de los frailes recoletos que vienen a enterrarme a mí… y a ti, como es consiguiente. No hagas caso de esto, dejemos que nos entierren…

—¿Vivos? Ellos nos entierran, y nosotros nos vamos".

(Cap. XXIV, p. 368) La inmortalidad de la nación, que es, sobre todo, lenguaje.

[Tarsis a la Madre:] "Eres inmortal porque no eres una vida, sino millones de vidas; no eres solo un lenguaje, sino millones de lenguas que espiritualmente te vivifican".

(p. 371). 'Bautizo' en el Tajo. Tránsito al ultramundo.

"… llegaron al lomo de una ribera que, como dique, encauzaba la corriente del dorado Tajo. (…) La Madre se detuvo en el lomo del dique, y extendiendo sus brazos hacia el río, con elocuente ademán de mujer apasionada que se arroja en brazos de su amante, dijo así:

Al fin llego a ti, mi Tajo potente, mi Tajo impetuoso y varonil… En ti me limpio de esta mi pegadiza roña de mi vejez; en ti recobro mi hermosura y majestad.

Y ordenando al caballero con breve mandato que la siguiese sin miedo al refuelle de las ondas turbulentas, en ellas se arrojó de cabeza, vestida como ansiosa nereida que se introduce en el lecho de su amado".

(Cap. XXV, p. 375). Ultramundo. Los hombres de rojo y la cura de silencio. Otra transformación de la Madre. Transfiguración.

"Hallábase, pues, el asendereado caballero en una nueva esfera de la vida de encantamiento que de las anteriores se distinguía por la mudanza de las formas de rusticidad y pobreza en formas de elegante pulcritud.

Llegaron a un ancho comedor con mesa dispuesta para magnífica cena de veinte o más cubiertos. En la cabecera estaba sentada la Madre, ya restituida en su soberana belleza y majestad. (…) Vestía túnica blanca, de finísima tela con pliegues estatuarios; adornaba su seno con frescas rosas coloradas y amarillas; sus cabellos, recogidos con suprema elegancia, conservaban la nítida blancura, y su rostro, de infinita belleza y gracia, era la imagen de la dignidad concertada con dulce y afable alegría".

(Cap. XXVII, p. 390). De vuelta en Madrid y los salones aristocráticos. La duquesa de Mío Cid. Los ríos.

"Camino de la casa de su tía (donde la duquesa de Mío Cid, vieja conocida nuestra)…

Hemos resucitado en el punto en que fenecimos. En casa de tu tía estuve la noche anterior a mi encantamiento. Esto es despertar en la

misma postura en que nos dormimos… Pues no me disgusta esta manera de anudar el hilo roto de la existencia normal. De la casa de tu tía conservo dulces remembranzas. Allí conocí a personas que se me metieron en el corazón y en él moran todavía. Allí, si mal no recuerdo, tuve el gusto de conocer a una distinguidísima persona, de cabellos blancos, tan seductora por su talento como por su exquisito trato.

(A la pregunta del caballero) Viaja de continuo, y las ruedas de su automóvil se saben de memoria todo el mapa de España. Su *chauffer* es un espíritu genial, engendrado por el tiempo en las entrañas de la Historia… (Tarsis se está durmiendo). Me figuro que está en tierras de la Coronilla, a la parte de allá del Moncayo. Ayer dormía en aguas del Tajo, hoy se solaza en aguas del Ebro. Son sus maridos… Son sus amantes predilectos… Cada día le nacen mil hijos… los cría en los dorados trigales… a una y otra banda del Mulhacén, de Gredos, de Peñalara, de Montesdeoca, y en el sinfín de pueblos ricos o miserables; aquí mismo, en este Madrid picaresco, los cría y los mata.

(Ya con Cintia, que le cuenta del hijo de ambos que tuvo en Sigüenza) al que ha puesto de nombre Héspero ‘en honor de nuestra Madre’ –Hesperia, uno de los nombres míticos de España)”.

Mariclío, un antecedente hegeliano de la Señora/

Madre

No es esta la primera vez en que Galdós personificó una realidad abstracta. La Madre tiene un antecedente muy interesante: la Historia y su doble, Mariclío. Se le hizo tan familiar en sus últimos *Episodios Nacionales* que, a veces, aludía a ella, coloquialmente, como *la Mariclío*. Naturalmente, la naturaleza de este otro Doble es muy distinta. La representación humana de la Historia sirve de pretexto a Galdós como un artefacto narrativo de distanciamiento, necesario para narrar hechos ya muy cercanos al presente de su escritura.

En *La Primera República* podemos leer una invocación a Mariclío, ciertamente airada y extremadamente crítica, de un Galdós narrador-testigo desengañado de la Historia de España:

> *Crisis. ¡Crisis, Dios mío, cuando aún los primeros Ministros de la República no habían calentado las poltronas! ¿Dónde estabas, Mariclío celestial; en qué pozo te habías caído que no fuiste de Ministerio en Ministerio, chinela en mano, azotando*

las posaderas de toda esta gente rencillosa y quimerista, sin conocimiento de la realidad ni estímulos de patriotismo? Pienso yo que aburrida de tu oficio quieres adoptar el de alguna de tus hermanas, quitándole a Euterpe la voz angélica, los pies a Terpsícore, tal vez a Melpómene el ceño iracundo y la mano armada de puñal. Con Obdulia presencié yo el imbécil conato de regicidio. Al día siguiente del suceso, se me apareció Mariclío en la puerta de aquella tienda, y hablando familiarmente con ella tuve el gusto de acompañarla hasta la Academia de la Historia. ¿Dónde estaba la santa y buena Madre? ¿En qué rincones o burladeros escondía su clásica persona? Imposible que dejara de conocer y calificar las turbulencias del terrible año que corríamos, pues para tal oficio y menesteres habíanla dado el ser los altos Dioses. Si andaba por acá, infatigable en su fisgoneo sublime, ¿por qué a su lado no me llamaba, por qué no requería los servicios de su leal muñeco?.

El gusto por estas mujeres del gran hegeliano de la Historia que fue Galdós no se detiene en Mariclío, pues también "… entraron en mi

estancia Mariclío y Doña Caligrafía…”.

En *Cánovas,* el más desconsolador, y el último, de sus *Episodios,* la compañía del Doble femenino es ya habitual:

> *Entre aquellas señoras creí ver a la dama de Mula, y seguramente vi a Mariclío, fastuosa, calzada con el alto coturno. Pasó a mi lado inundándome con su fragancia helénica. (…).*

En las páginas de este episodio encontramos al Galdós más filosófico, y también más premonitorio, por ejemplo en estas líneas, en las que parece adivinar lo que en la neolengua contemporánea hemos dado en llamar *posverdad*.

> *En cuanto a la entrevista con Cánovas, y a la intervención de las Efémeras buenas y malas, diré que esto lo trasladaba yo a la esfera de mis relaciones ideológicas con Mariclío, estableciendo una especie de equilibrio entre lo cierto y lo dudoso, y saboreando los puros goces que encontré siempre en la verdad de la mentira. Lo que aquí llaman política es corteza*

> *deleznable que se llevan los aires. Desea Mariclío que te apliques a la Historia interna, arte y ciencia de la vida, norma y dechado de las pasiones humanas. Estas son la matriz de que se derivan las menudas acciones de eso que llaman cosa pública, y que debería llamarse superficie de las cosas.*

También los vicios de nuestra "casta" política, que inundan la actualidad española *ad nauseam,* los vemos anunciados aquí: "Los políticos se constituirán en casta, dividiéndose hipócritas en dos bandos igualmente dinásticos e igualmente estériles, sin otro móvil que tejer y destejer la jerga de sus provechos particulares en el telar burocrático. No harán nada fecundo; no crearán una Nación; no remediarán la esterilidad de las estepas castellanas y extremeñas; no suavizarán el malestar de las clases proletarias. Fomentarán la artillería antes que las escuelas, las pompas regias antes que las vías comerciales y los menesteres de la grande y pequeña industria".

El magnífico sarcasmo de Galdós sobre aquellos que "fomentarán antes la artillería

que las escuelas” nos da pie para enlazar con el último acercamiento que propongo a la historia “real e inverosímil” del *Caballero encantado: la* educación como única utopía posible…

Notas

[1] Harvey, David, *París, capital de la modernidad*, Madrid, 2008.

En torno a ‘El caballero encantado’, de Benito Pérez Galdós, y 4

La escuela y la despensa, la despensa y la escuela…

El autor de la inversión anterior es el mismo que dijo “Jamás habrá otra ni más España que la que salga de la cabeza de los españoles”: Joaquín Costa. Su repertorio de frases sentenciosas (hoy las llamaríamos memes) es abundante y muy conocido y citado. En

particular, sobre la educación; compartía con los demás miembros del movimiento que llamamos Regeneracionismo, la creencia en la potencia transformadora de la escuela. Ponían en sus manos una utopía lenta, pero posible. Esa creencia fue heredada por la Generación del 98 y novecentistas –una generación de profesores– y llegó a hacerse realidad, de forma breve pero brillante, con la Generación de la República. Galdós, que fue muy longevo, vivió a caballo entre estas generaciones y, como Costa, pensaba que no habría nunca otra España que la que saliera de la cabeza de los españoles. También en *El caballero encantado,* del modo en que lo sugerimos ahora.

Esta es una novela “pedagógica”, en su estructura externa e interna. En la intencionalidad del autor, en cuanto el elemento discursivo, disperso por toda la narración, apela a la conciencia social del lector, a una toma de postura en el mundo real. De un modo complementario a la pareja, que cuando, terminado el proceso de re-educación, vuelve a Madrid con su hijo, está dispuesta a llevar su nuevo compromiso a la práctica. De una forma paradójica, Galdós mantiene una idea elitista de la política. El caballero Gil es un aristócrata, que conoció la experiencia de ser diputado “cunero”, esa práctica perversa que hacía de la democracia de la Restauración una farsa. Lo sigue siendo tras su vuelta a Madrid a través del tiempo y el espacio. Esto ocurre aunque haya sido re-educado en un conocimiento más profundo de la España real. Se trata de una creencia en las reformas hechas desde arriba por una élite ilustrada, que atraviesa el pensamiento político español hasta hoy mismo. Resonó con estruendo en el orteguiano “No es esto, no es esto”, y con la misma fuerza en la actual impugnación o defensa de la Transición política. Pero volvamos al cuento:

Internamente, la novela toda descansa en el plan “educativo” urdido por la Madre, que somete –gracias a su poder demiúrgico– a un grupo selecto de personas a un aprendizaje de la verdadera realidad española en la “Universidad de la vida”. Se trata de una educación crítica y práctica, esto es, basada en la experiencia.

Pero, además, el lector conoce desde el principio los errores formativos de algunos personajes y el trabajo –duro, infructuoso por las condiciones sociales y políticas de la Restauración– de otros. Así, la “mala educación” del caballero Gil, se nos presenta bajo esa perspectiva crítica desde el primer capítulo:

“… hijo único de padres opulentos”, “sometido en su adolescencia verde a la preceptoría de un clérigo maduro que debía enderezarle la conciencia y henchirle el caletre de conocimientos elementales”. Huérfano a los 20 años, “Carlitos se deshizo del clérigo (…) y se dedicó a desaprender las insípidas enseñanzas de su primer maestro y a llenar con ávidas lecturas lo vacío del cerebro”.

(Del Marqués de Torralba, que es su padrino y tutor) “… tolerancia y benignidad que no eran más que formas de pereza”. “A su ahijado no exigía más que el cumplimiento exacto de las fórmulas y reglas del honor, la cortesía, el decoro en las apariencias”.

Los maestros

Hay dos maestros entre los protagonistas de la novela, marcados simbólicamente por el pasado y por el futuro. Cintia/Pascuala, la hermosa colombiana portadora de la esperanza en el mundo del Doble, es una de ellas. En su aparición en La Dehesa (cap. XI, p. 226), donde se produce la reminiscencia que va a permitir al caballero Gil su reconocimiento de la Cintia del mundo real, es su lenguaje, su manera de hablar, la que delata sus estudios y profesión: “Ya en el encuentro o aparición en La Dehesa había notado Gil que el lenguaje de la moza no era el habla tosca del pueblo campesino con limpia dicción y con notoria pureza

gramatical”. He aquí su confesión:

“(…) Soy maestra. En Zaragoza, donde he vivido cinco años con mi tío don Bruno Borjabad, procurador, hice mis estudios, y tengo título… ¿Qué te creías? Ahora estamos esperando a que don Feliciano Gaitín, que es el mandón de estos lugares, nos cumpla lo prometido: darme una escuelita de párvulos en cualquier pueblo de esta comarca”.

Uno de los Gaitines, en efecto, cacique de la comarca, cumple su promesa y le concede tener su “escuelita” en Calatañazor (Cap. XVI, p. 279). Tras la complicada búsqueda de Pascuala/Cintia, en compañía de Cíbico (un personaje secundario, simpático y sanchopancesco chamarilero, descubre por fin la escuela “en el lugar menos áspero de la ciudad»:

“Torciendo a la derecha, llegaron los caminantes al rincón menos áspero de la ciudad, una solana o miradero que dominaba un abismo, en cuyo fondo plateaba el río Milanos. —Aquí tenemos nuestro albergue –dijo Cíbico a su escudero, parando la borrica en un portalón desvencijado–. Aquella casa que allí ves, pintada de ocre, es la escuela. Yo me acerco al templo de Minerva, vulgo Instrucción Primaria; meto el hocico, y si veo que está Pascuala sola, te miro, llevándome la mano a la gorra como si te hiciera saludo militar. Vas tú, la ves, hablas un poco, y yo te espero en el parador”.

La presentación de la maestra de sus “pobres criaturas” e ilumina la intención de Galdós:

“(Habla Pascuala) …Mi único consuelo está en las pobres criaturas que aquí ves… Las quiero, y ellas me quieren a mí… creo yo que tanto como quieren a sus madres… tal vez más. Aquí, practicando el magisterio, he descubierto que sirvo para educar niños y encender en ellos las primeras luces del conocimiento”.

Como dice de forma tajante la Madre, en otro lugar: “En los tiempos que corren, los niños mandan”. Los niños, portadores de la utopía

posible para la nueva España que sueña el novelista… Es la Señora/ Madre, justamente, en su encarnación de la España desdoblada, la que, en el capítulo XVII –despensa y escuela, recordemos– la que nos presenta al otro maestro de la obra, que, en nuestra interpretación, representa el presente y el pasado del Magisterio. Ocurre en Boñices, el enclave narrativo donde el autor nos convoca a conocer, de la forma más desoladora, el hambre y la desigualdad social en la España de la época. La Madre que traía perdices, chorizos y pan para agasajar a sus hijos (el Estado protector) aclara: "y los demás no han de estimar corta la cena". Responde don Alquiborontifosio, más comúnmente conocido como don Quiboro, maestro de párvulos del lugar (cap. XVII, p. 297):

"—¿Qué ha de ser corta –dijo el viejo melenudo y cegato– si, como sabe Vuecencia, estamos todos en el caso de aquel pueblo donde se pregonaba: 'Aquí es Villagorda, un garbanzo en cada olla'?

El que así hablaba era el maestro de párvulos de Boñices, agraciado por la España oficial con el generoso estipendio de quinientas pesetas al año; hombre que en largos días de magisterio había utilizado su corta ciencia doctorándose a sí mismo en la gramática parda y en la filosofía parduzca, sabio en recetas de vida, eruditísimo en refranes. Su nombre, largo como un alfabeto, era de los que empiezan y no acaban: don Alquiborontifosio de las Quintanas Rubias, mas por abreviar la gente lo llamaba don Quiboro, así las gentes acortaban kilómetros entre la primera y la última letra. El buen señor, rendido a su cansancio y la miseria del pueblo, no enseñaba cosa alguna a los chicos, y les entretenía contándoles cuentos para que adormecieran el hambre, o salía con ellos al atrio de la iglesia para jugar al chito".

Volveremos a encontrar a este héroe de la enseñanza en varias ocasiones antes de su trágico destino en el peculiar Gólgota que planea Galdós para el final. Una es en la cuerda de presos en la que van nuestros protagonistas camino de la cárcel de Honrubia, con destino final en Medinaceli. Descansan en una venta[1] don Quiboro, en

una situación tristísima, sin ropa, sin comida, había abandonado Boñices y, yendo al buen tuntún de los caminos, acaba también detenido y trasladado. Se produce el reconocimiento y el reencuentro:

(Cap. XXI, p. 335)

"—Buen hombre, se quedará usted helado si no tiene manta. Arrímese acá y participe de la mía (…) No tema que le pegue miseria, que yo, aunque pobre, no la tengo.

—Señor, yo lo conozco a usted; creo haberle visto en un lugar llamado Boñices. Dígame si es usted un maestro que tiene por nombre don Alqui… bori..

—… para servir a Dios y a usted –dijo el otro gravemente, mordiendo el queso con avidez–. *Escóndese el rico mas no el mísero*. Como los lobos bajan del monte al llano movidos del apetito de carne, así he salido yo de Boñices, y voy a la ventura por estas tierras, buscando el lugar de abundancia donde sobre un mendrugo".

Y a la mañana siguiente, con ganas de contar su historia al caballero, asan unas patatas que le han regalado unos labriegos y, al calor de la lumbre, el maestro pronuncia el clarificador discurso, no de la Edad de Oro (siempre la presencia de fondo de Cervantes) sino su memorial de agravios:

"—A tal miseria han venido a parar mis cincuenta y más años de magisterio en Aliud primero, después en Torreblascos y por fin en el moribundo lugar de Boñices. Vea usted el premio que dan a una vida consagrada a la

más alta función del Reino, que es disponer a los niños para que pasen de animalitos a personas… y aun a personajes, que yo con documento puedo atestiguar… carta canta… que en Buenos Aires, en México, y en otras partes de las Indias viven ricachones que fueron desasnados por mí, y que bajo mi palmeta, hoy en desuso, aprendieron a distinguir la *e* de la *o*. Y en esas Cortes o Senados de Madrid, en que tanto se parla, algunos hay que llegaron cerriles a mis manos, y de ellas salieron bien pulidos de lectura y escritura, con algo de aritmética. Nadie me ha favorecido en este *viacrucis* doloroso. Dos generaciones de Gaitines han pasado delante de mí con los oídos tapados a mis quejas. Y solo me atendieron a medias y de mala gana cuando reclamaba yo dos años de atrasos, dos años de paga, ¡Señor!, que me debía el Ayuntamiento. Los Gaitines han favorecido más la fábrica de aguardiente que la fábrica de ilustración. Y heme aquí errante, sin más ropa que la puesta y esta manta, atenido a la caridad pública, rodando como las hojas muertas que lleva el viento, sin encontrar ni protección, ni pan, ni siquiera sepultura, pues cuando menos lo piense, caeré muerto en

lugar salvaje donde las bestias me pisen y los buitres me coman. ¡Oh, buitres, comedme y hartaos de mi carne podrida, y que os aproveche y hagáis buena digestión! Seréis más dichosos que yo lo fui. ¡Oh niños, niños mil, a quienes saqué de las tinieblas; al daros luz, hice una generación de hombres ingratos!”.

En el capítulo XXIII, ya al final del libro, asistimos a la muerte del Maestro español de la Restauración:

(Le habla Regino)

“—… ¿Ha sido usted militar? ¿Ha sido labrador?

—No señor… He sido…

—Ha sido maestro de escuela –dijo la Madre–. Tened compasión del que enseñó a leer a vuestros padres. (…)

—Maestro –dijo un guardia–, haga el favor de no morirse en nuestras manos, que no tenemos la culpa de su infelicidad.

Y él, extinguiéndose, articuló trémulas expresiones:

—Maestro fui, ya no soy nada… Rezadme algo… Mejor será que digáis: ‘Muerta es la abeja, que daba la miel y la cera’”.

Hablan sin cesar, pero no dicen nada…

El recorrido por el tratamiento y retrato que hace Galdós de la educación en este libro quedaría incompleto si no mencionamos la “última lección” que queda aún por aprender al caballero encantado, antes de salir

definitivamente del mundo del Doble y volver a la España real. Se trata, quizá, del aprendizaje más difícil para los gárrulos españoles, sobre todo los políticos: saber escuchar y valorar el silencio… *Risum teneatis?*

Esta lección/castigo es impartida en el espacio escénico más extraño (y teatral y cinematográfico) imaginado por nuestro autor. Un lugar más propio de una película de ciencia-ficción que de la geografía española a que nos ha tenido acostumbrados hasta ahora. Es, también, el último espejo/río, la última aparición del Doble. Pues bien, este tránsito final se produce mediante la inmersión en el río Tajo, en un alegórico bautismo inaugural, en un doble sentido: la vuelta a los orígenes para la Madre y el renacer de Gil, el caballero regenerado. En un baño apoteósico, grita la Madre: "Al fin llego a ti, mi Tajo potente, mi Tajo impetuoso y varonil… En ti me limpio de esta pegadiza roña de mi vejez; en ti recobro mi hermosura y majestad".

Los nuevos espacios alegóricos en que emerge el caballero ya no son lugares reales, sino espacios cerrados, pulcros y asépticos, llenos de transparencias y poblados y mantenidos por una suerte de monjes a los que se identifica por sus colores: túnicas rojas (no sin intención) y blancas. Un "palacio de silencio" en el que no había "criados ni señores"; el palacio, pues, de la igualdad: jardines de cristal, sin sol, estructuras circulares… El círculo del encantamiento está a punto de cerrarse sobre sí mismo cuando Gil entrevé a Cintia a través de un vidrio que recuerda al espejo de la casa de Becerro, donde empezó el viaje iniciático de los protagonistas, pero invertido.

Allí, durante un tiempo de silencio indefinido, Gil vaga por pasillos transparentes, jardines de flores sin aroma y "fantasmas, duendes y pececillos". La comunicación, como dura lección, que debe aprender, se establece solo a través de la mímica, que, no obstante, es suficiente para hacer amistad con algunos de aquellos seres. El autor lo explica:

"Allí se les daba la última pasadita, el barniz que llamaban 'cura del silencio', soberano remedio que atajaba el flujo de las palabras ociosas".

Aceptemos nosotros, por nuestra parte, tan difícil lección y demos fin a este largo ensayo por entregas, agradeciendo al lector posible su compañía y paciencia.

Notas

[1] La influencia cervantina, el homenaje, en personajes, espacios y motivos del Quijote es continuo.

Pasiones tristes. ‘Rojo y negro’, ‘Middlemarch’, o si los políticos españoles leyeran a los clásicos

Cuentan que Napoleón dijo una vez que la mano que da está siempre por encima de la mano que recibe. Cuando esa mano deja de dar, o da menos, la mano que recibe reclama la carencia, que siempre provoca melancolía: y es por ello que las luchas sociales son siempre melancólicas, “victimistas”, como se suele decir en la *neolengua*. El estado sustentado en la ideología liberal, escudándose en la libertad concedida a cada ciudadano, culpabiliza a la mano que recibe con el castigo recibido en nombre de la razón colectiva (la crisis, por ejemplo; o el reparto equitativo, o la recuperación de la economía…). La mano que da siempre se salva e inocula el sentimiento de culpa, como un veneno junto a la dádiva, en la melancólica mano que recibe.

En el plano familiar o privado, se reproduce la situación (los abuelos –la mano que da– que, con su pensión, ayudan a los hijos en paro –la mano que recibe–, en *subcontrata,* diríamos, pues los abuelos también reciben su ayuda del Estado que da. Todas las huelgas y luchas obreras (con sus excepciones, naturalmente) representan, por seguir con la metonimia, las

manos que reciben y reclaman más, colectivamente, a la mano que da, que siempre queda por encima. Da igual que la reivindicación se dirija al patrón o al Estado: en la sinécdoque de Napoleón, son lo mismo.

En las democracias representativas (elecciones y farsa electoral: programas, mítines, propaganda…) encontramos de nuevo el mismo paradigma: “te voto a ti, partido X (la mano que da), para que, una vez en el poder, suplas mi carencia, cures mi melancolía y alivies mi culpa por ser la mano que recibe”. Es un mecanismo conductista perverso en su suposición de que la justicia es “dar a cada uno lo suyo” olvidando lo que de forma tan clara vio ya el Emperador.

Entre la mano que da y la que recibe surge una tercera: la mano que toma. Esta es la mano que no se conforma con recibir ni puede dar, porque no tiene, pero aspira a ello. En esta tercera sinécdoque –en la que entraría la toma violenta del poder o la propiedad, que excluimos ahora– aparecen dos impulsos que se desarrollan y normalizan con las sociedades burguesas, con la ideología liberal: la ambición y el deber. Pascal consideraba la ambición como una “pasión de viejos”; el deber, convertido por gracia de la vocación en una pasión subjetiva, es su reverso en el espejo: otra para ser la misma. De ellas, de estas pasiones tristes –reactivadas por las derechas políticas actuales con los eufemismos de “emprendedores”, “empoderamiento” o “hacer lo que sea necesario”– nos ocupamos ahora.

Lo hacemos a partir de dos novelas, *Rojo y negro* **[1]** , de Stendhal (que afirmó que la literatura era un espejo en el camino) y *Middlemarch,* de George Eliot, con ayuda de dos ensayos estimulantes sobre una y otra obra[2]. Adoptamos un enfoque comparativo, en lo posible y, como es nuestra costumbre, con las *contemporaneidades,* un término que

Manuel Azaña opuso al de y que, como saben los amigos, nos gusta y adoptamos como nuestro hace tiempo.

La ambición

La ambición era censurada como motivo de vergüenza en el mundo antiguo. Francesco Fiorentino recoge la definición del diccionario de Antoine Furetière en 1690: “desmedida pasión por la gloria y la fortuna”, y añade que “la ambición era concebida como una forma de concupiscencia, no por los bienes materiales (como la avaricia), ni por los placeres sensuales (como la lujuria) sino por el poder y lo que se habría denominado éxito”. La cuidadosa distinción de la sociedad del Antiguo Régimen entre ambición y codicia, hoy perdida, nos permitiría, sin embargo, entender la desagradable sensación –repugnancia, desasosiego– que nos producen los políticos y empresarios corruptos de la España actual: personajes como Rodrigo Rato, o cualquier otro de cualesquiera de las muchas tramas mafiosas investigadas por los jueces o denunciadas por la prensa libre, son simples codiciosos; no hay en ellos pasión alguna salvo la codicia, la pasión más triste.

Sigue Fiorentino explicando que “en el Antiguo Régimen, en el que la identidad estaba determinada por el rango, que a su vez estaba determinado por el nacimiento (…), la ambición era tabú, porque alimentaba un impulso contrario al orden natural y a la voluntad divina. Quienes la deploraban, clérigos o seglares, coincidían en que su principal síntoma era una especie de fiebre ávida, una agitada tensión nerviosa que consumía la vida”. ¿Cómo no recordar al *Abel*

Sánchez de Miguel de Unamuno sufriendo de una parecida fiebre ávida que lo consumía? El Joaquín Monegro de *Abel Sánchez,* ya en la sociedad burguesa contemporánea, que acepta y estimula la ambición, sufría de otra concupiscencia del alma, de otra pasión triste, o “sombría”, como la llama Unamuno: la envidia.

La ambición y la envidia solo se diferencian en el modelo: el ambicioso lo emula; el envidioso lo quiere suplantar y anular. La ambición es una pasión fría en cuyo curso se cruzan el pasado y el futuro, la estrategia, la maquinación y el engaño; la envidia es una pasión destructiva y autodestructiva cuyo modelo y meta son inasequibles salvo en el asesinato o el suicidio. Si Julien Sorel trama de forma calculada y manipuladora su ascenso social, borrando las huellas de su pasado humilde e impostando una nueva identidad social morganática (a través de la seducción de Matilde, la hija del marqués de La Mole), que le permita ser admitido en el grupo de los privilegiados, Joaquín Monegro sufre su pasión sombría, que nace de los celos por el amor entre Helena y Abel, de forma destructiva. Los síntomas de la *enfermedad*

social las describe Unamuno en términos naturalistas como los que se pueden leer en estas líneas:

“Pasé una noche horrible –dejó escrito en su confesión Joaquín– volviéndome a un lado y otro de la cama, mordiendo a ratos la almohada, levantándome a beber agua del jarro del lavabo. Tuve fiebre. A ratos me amodorraba en sueños acerbos. Pensaba matarles y urdía mentalmente, como si se tratase de un drama o de una novela que iba componiendo, los detalles de mi sangrienta venganza, y tramaba diálogos con ellos. Parecíame que Helena había querido afrentarme y nada más, que había enamorado a Abel por menosprecio a mí, pero que no podía, montón de carne al espejo, querer a nadie. Y la deseaba más que nunca y con más furia que nunca. En alguna de las interminables modorras de aquella noche me soñé poseyéndola y junto al cuerpo frío e inerte de Abel. Fue una tempestad de malos deseos, de cóleras, de apetitos sucios, de rabia”.

La ambición no se ennoblece hasta después de la Revolución Francesa con su santificación del individuo. La distinción del ambicioso frente al simple avaro y sus cálculos cicateros se vuelve ya canónica. Benjamin Constant lo dejaba claro a comienzos del siglo XIX, en sus *Principes de politique:* “No podemos excluir a los hombres ambiciosos de los cargos públicos, pero mantengamos a distancia a los avariciosos”. Si la clase política española leyera más a los clásicos, nos habríamos ahorrado muchos disgustos… Todo esto es así porque la ambición se contempla ya como compatibles con las virtudes positivas: el

valor, la honradez, la imparcialidad, la generosidad… Adam Smith hará popular, verdad común, que el egoísmo de unos pocos redunda siempre en el bien común. La inercia de los gobiernos actuales que, como muñequitos diabólicos, elaboran reformas fiscales y laborales que favorecen siempre a los más ricos, con la justificación de que así se creará más empleo y riqueza para todos, es hija de este ennoblecimiento de la ambición, que ya había entrado tiempo atrás en el Panteón de las virtudes cristianas, de la mano inteligente y terrenal de Santo Tomás.

Fiorentino elige *Rojo y negro* como base de su reflexión porque entiende que es la novela inaugural de un ciclo narrativo de onda larga caracterizado por el triunfo de la ambición en el nuevo universo burgués. La ambición, según él, es una pasión "antilírica, que requiere cambios y giros repentinos: produce relatos". Julien Sorel tiene un modelo, Napoleón, y un plan para emularlo. A pesar de la lejanía del modelo, se siente acuciado por el tiempo: el Emperador, con solo 28 años, ya había llevado a cabo sus más grandes hazañas. Pero la vida de Napoleón está dominada por una pasión heroica y sus hechos trascienden a toda

Europa. La ambición de Julien es modesta, aunque le impone durísimas disciplinas, disimulos y manipulaciones: moverse hacia arriba en una sociedad de clases. Su principal obstáculo es su propio pasado. Como afirma Francesco Fiotentino, “el pasado del *parvenu* debe ser enmascarado o mistificado por constituir una amenaza para el presente.». El pasado siempre pasa factura al arribista y ese riesgo lo convierte en un anti héroe perdido en un juego de suplantaciones y falsas identidades… Que llega a nuestros días. El tristemente famoso Luis Roldán –primero de una larga serie– se autotitulaba como licenciado en Empresariales e ingeniero cuando su titulación más alta era de la Bachiller. Carmen Chacó se inventó un inexistente doctorado en Derecho. Leyre Pajín, que llegó a inventarse una cargo en una Facultad de la Universidad de Alicante que no existía siquiera. Tomás de Burgos, falso médico. El afamado Alfonso Guerra, perito industrial, que hacía referencias a sus imaginarias licenciaturas en Ingeniería y Filosofía… La serie continúa en nuestros días. Pasiones tristes, de pícaros de nuestra época perdidos en esa lucha del ambicioso contra su

propio pasado. Su modelo lejano no es Napoleón, sino Lázaro de Tormes quien, al final de su *relación* autobiográfica, de esta no explícita declaración sobre el *caso* por el que ha sido citado, presume del éxito social que debe a su ambición: la obtención del oficio real de pregonero (y *cornudo* consentido, según los rumores) en la ciudad de Toledo:

“Esto fue el mesmo año que nuestro victorioso Emperador en esta insigne ciudad de Toledo entró y tuvo en ella Cortes, y se hicieron grandes regocijos, como Vuestra Merced habrá oído. Pues en este tiempo estaba en mi prosperidad y en la cumbre de toda buena fortuna”.

Julien Sorel, sin embargo, no llega a la “cumbre de toda buena fortuna”. El “todo está perdido” de la carta de Mathilde, el absurdo intento de acabar con madame de Rênal, su estancia en la cárcel abre una inesperada puerta de salida a la necesidad continua de maquinaciones que le ha impuesto su ambición, lo que Fiorentino llama una “ligereza de corazón”; esa que recupera cuando se libera del peso del futuro y del cálculo y disimulo continuos a que le obligaba la ambición, con su tenso arco hacia la nada…

El deber

El deber es la ambición en el espejo. Donde en los personajes ambiciosos encontramos el deseo de obtener un estatus propio de los privilegiados –desmintiendo el destino previsto en su pasado humilde–, en una sociedad dividida en clases sociales, en el personaje dominado por esta otra pasión fría

hallamos, por el contrario, el impulso de entregar sus vidas a un deber, una vocación o una causa. Pero en el siglo XIX, como afirma Enrica Villari, “La fascinación por el deber no era un amor a la ley por sí misma, sino una preocupación por la higiene del yo”. Los modernos quieren hacer del deber heroico una pasión personal y subjetiva y es en esa contradicción imposible de salvar donde la entrega a una vocación o causa naufraga. Es lo que les ocurre a los protagonistas principales de *Middlemarch*.

En una carta de George Eliot a John Brackvood, mientras escribía *Middelmarch:* su objetivo era mostrar “la acción gradual de las causas ordinarias, no de las excepcionales”. La novelista era consciente de que esas causas ordinarias –las limitaciones que el pueblo y su presión social tanto como la búsqueda de la felicidad personal imponen– limitan y condenan a la postre el proceso de emulación *heroica* de los protagonistas. Lydgate, admirador de los grandes médicos de la Antigüedad, que pretendía investigar el tejido humano original hasta encontrar una panacea médica universal, termina escribiendo, como mayor logro, un humilde librito sobre el

tratamiento de la gota. Admirado, rico, arruinado, preso en las redes de un amor *fou* con una mujer frívola y superficial, termina cumpliendo un destino convencional que desmiente su inicial entrega a la causa de la filantropía médica.

Dorothea, por su parte, una "mente teórica" admiradora de Locke y Pascal, decide casarse –como un acto, también, de entrega– con Casaubon, un hombre culto y tolerante mucho mayor que ella. Las "causas ordinarias" acaban convirtiendo ese matrimonio en un fracaso, que, sin embargo, devuelve la humana piedad a la protagonista en su fase final, cuando conoce la enfermedad de su marido y de la empatía del sufrimiento surge el perdón. Son también las causas ordinarias de la pobreza que ve en su viaje nupcial a Roma las que provocan su desprecio por el Arte: "¿Son necesarios tantos cuadros?".

La *lección* de Georges Eliot en *Middlemarch* es una desengañada y venenosa, cuyos ecos resuenan aún en nuestro mundo. En sus palabras: "todos nosotros nacemos en la misma estupidez moral, tomando el mundo como una ubre con que alimentar nuestros yoes supremos". Queda la sensación de que la raíz de la renuncia a sus privilegios aristocráticos de Lydgate o el matrimonio *intelectual* de Dorothea es, simplemente, el aburrimiento, el deseo de superar una vida banal y provinciana, prefijada de antemano. Como señala Villari, a Dorothea le mueve, en el plano moral, la misma rebelión contra la

aburrida vida burguesa que a Emma Bovary (y añadimos nosotros: a Ana Karenina, a Ana Ozores, a Effi Briest…, otras tantas protagonistas entregadas a pasiones inútiles, de otras tantas novelas decimonónicas) en el ámbito del placer o del amor…

La mano que toma, que no se conforma con recibir, se ve abocada siempre a un parecido fracaso –en cierto sentido, son protagonistas de tragedias ridículas–, en las sociedades burguesas de después de la Revolución. Da igual que el impulso original sea la ambición, el deber o una causa. La contradicción imposible que termina transformando en cenizas sus motivaciones primeras es la de difícil o imposible compatibilidad entre una causa abstracta (vocación, revolución, deber, poder) y la búsqueda, al mismo tiempo, de las dosis de felicidad necesarias para la vida cotidiana. La paradoja de entregarse a una vida heroica o ejemplarizante en un mundo que ya no tiene –ni quiere– héroes. Que aborrece incluso la magnanimidad, en cualquiera de sus manifestaciones, en el afán de uniformidad mesetaria que es el verdadero espíritu de la colmena contemporánea.

Notas

[1]. Fiorentino, Francesco, ‘La ambición: Rojo y negro’ (‘L’ambiziones: Il rosso e il nero’, incluido en Franco Moretti (ed.), *Il Romanzo,* Roma, 2001. Vol. 1 Versión castellana: NLR nº 90, enero-febrero, 2015.

[2]. Villari, Enrica, ‘El deber: Middelmarch’ (‘Il dovere: Middelmarch’, incluido en Franco Moretti (ed.*), Il Romanzo,* Roma, 2001. Vol. 1 Versión castellana: NLR nº 90, enero-febrero,

2015.

El incordio de Pepito Grillo

Por si alguno no sabe quién es Pepito Grillo –no tiene por qué–, es el nombre con el que popularizó Disney ‘Il Grillo Parlante’ del *Pinochio* original de Carlo Collodi. Con este grillo como artefacto narrativo, Collodi intentó resolver el problema de la falta de alma o conciencia de un muñeco de madera y los problemas que le acarrea. Es una especie de conciencia externalizada (un poco como la de todos) que señala el bien y el mal, la verdad y la mentira al mágico muñeco.

La voz incordiante de Pepito Grillo no deja nunca de recordarnos lo que hacemos bien o mal y, sobre todo, lo que no hacemos o dejamos de hacer para hacer del mundo un lugar más habitable y justo, para evitar la extensión apabullante –en palabras de Labordeta– del crimen y la amenaza…

¿Qué hacer? –preguntamos continuamente a Pepito Grillo–, ¿dónde, cuándo, con quién, contra qué? En este mundo exhausto de utopías y revoluciones, con esta condición humana nuestra reacia ya a

cualesquiera heroísmos, ¿qué hacer? Un amigo profesor, al que habían increpado de pequeño burgués en una asamblea sindical, respondió que nadie elegía realmente el lugar ni las circunstancias en que se desenvuelven nuestras vidas y que allí donde estemos hagamos lo que podamos para hacer un mundo mejor, pequeñas revoluciones cotidianas, con el aliento largo de héroes imposibles.

Juntarnos, acompañarnos, ayudarnos para que ninguno desfallezca y caiga, para no desesperarnos ante la magnitud de los males que nos atenazan. No habrá otra guerra de Troya con su consabido fin, pero sí la labor escondida de abrir grietas en sus murallas, día a día, hora a hora, mano con mano. Tal es la ingente tarea que Pepito Grillo nos pone por delante cada amanecer.

Pero el redoble de conciencia de Pepito Grillo no es solo individual y, aunque las divisiones y subdivisiones en lo que podemos llamar el campo de la emancipación sean tantas que se nos quitan las ganas de implicarnos en él, no nos queda otra. En el monográfico de la revista francesa *Ballast,* que lleva por título, justamente, la pregunta que más desazón nos provoca, *¿qué hacer?,* resume en tres opciones las que tenemos: la deserción del poder capitalista, escapar a las periferias; derrocar el poder capitalista central provocando un levantamiento general; tomar el poder por medios legales y trabajar por una sociedad más digna e igualitaria desde dentro del Estado. La cita que viene ahora, la he traducido de la revista:

“desertar del poder capitalista central y escapar del orden dominante a través de la

periferia; derrocar el poder capitalista central al final de un levantamiento y construir una sociedad de justicia; tomar el poder capitalista central por medios legales y trabajar, desde dentro del Estado, por la liberación de la sociedad. La tradición anarquista, la tradición marxista y la tradición socialdemócrata en el sentido original del término. Los falansterios, las colonias libertarias, los fuera-de las 'comunidades por repliegue', la Cataluña de 1936 o las ZADs; la Rusia bolchevique de 1917, la Cuba de 1959 o el Mozambique frellista de 1975; el Chile de la Unidad Popular de 1970, la Francia del Programa Común de 1981, el Uruguay de Mujica de 2010 o la Grecia de Syriza de 2015". (BALLAST • QUE FAIRE ?)

Esas son las vías que tenemos para el asalto a Troya: no hay más, quizá una combinación de las tres. Yo, con el tiempo, me he ido decantando –con muchas dudas– por el abandono, la deserción, el desistimiento. Es la que proponía, con mucha ingenuidad, en el último de mis *15 Asaltos* en el que volvía del revés la vieja tradición española de "tirarse al monte", para visualizar lo innecesarias que nos son las instituciones frente a lo absolutamente

necesarios que somos nosotros –nuestros cuerpos tanto como nuestra fe– para darles apariencia de realidad y vida.

Pero quizá, al mismo tiempo, no viniera mal, como decía más arriba, juntarnos en los movimientos y rebeliones que continuamente ocurren a nuestro lado, sean estas vecinales, sindicales, identitarias, o políticos también… ¡qué más da si, al menos, ponen nerviosos a los amos del mundo y, como en el chiste del mosquito y el conductor, hacen descarrilar al tren! Todo menos dejarnos llevar mansamente por la desesperación que está acabando con tantos –y seguramente los mejores– de los más jóvenes.

Siempre, un adverbio que instituye una vida sin vejez, enfermedad ni muerte, un amor sin deterioro ni altibajos

Este grafiti tautológico me lo encuentro de frente, al cruzar una

rotonda, en una de mis rutas de paseo por las afueras del pueblo. Por fin lo fotografié, con la intención de escribir algo a propósito. De alguna forma, me inquieta e incomoda. La tautología, en cuanto círculo vicioso, no tiene mayor interés, ni originalidad: hay una muy famosa atribuida a Vujadin Boskov, ex entrenador del Real Madrid, "Fútbol es fútbol". Esta hipérbole amorosa de la que me ocupo aquí parece un calco de esa otra.



El autor debe ser un hombre, porque solo los hombres crecemos con esa idea absolutista del amor. Tiene pinta de ser la respuesta pública a alguna duda o deseo de ruptura que le fueron planteados, de forma privada, al enamorado caballero que, reafirma así la intemporalidad de su amor frente a los azares del tiempo. O eso creyó, como creen tantos, convencidos de que "siempre" representa una especie de victoria ante el inexorable acabamiento y mudanza del paso del tiempo. Nada más lejos de la realidad.

El adverbio "siempre" indica, más bien, lo contrario: una línea temporal angustiosamente inacabable, sin remisión ni redención posibles. En mi infancia, atormentada desde muy pronto por preguntas y dudas –religiosas, filosóficas– sobre el mundo sin explicar que iba creciendo a la vez que yo, surgió pronto la idea insidiosa de la eternidad, tan querida por el catolicismo: la vida eterna, el castigo eterno… Siempre; lo repetí tantas veces…: en una ocasión, para hacerme una idea de su significado, la pronuncié de

manera obsesiva, hasta el punto de que no me desvanecí de milagro, de la angustia provocada por el concepto vacío de un tiempo interminable.

Y el amor eterno, claro, que no tardó en llegar para quedarse, a pesar del desmentido de los enamoramientos cotidianos y su tormentoso siempre de un día. “Siempre”, tal como aparece en la pintada, con la desproporción exagerada entre el tamaño descomunal de las letras y el pequeño corazoncito que las acompaña, casi un simple recordatorio para caminantes, nos recuerda qué importaba de verdad al anónimo grafitero: la eternidad, no el amor. “Siempre” instituye una vida sin vejez, enfermedad ni muerte; un amor sin deterioro ni altibajos; un tiempo sin fin inasequible a la vida.

El absolutismo de “siempre” y “nunca”, o del cero matemático, esconden un profundo desaliento que acompaña la vida humana desde sus orígenes, un dañoso error que envenena nuestro conocimiento, razón y sentimientos: la pretensión de encontrar la infinitud en la muerte del tiempo mediante su abstracción, es decir, en la muerte de la vida.

Otros libros del autor

Primeras palabras

Recopilación de poemas

Quince asaltos

Ensayos de creación

Deslindes y descubiertas, vol. 1

Primera antología de mis artículos en "La Opinión de Málaga"

Deslindes y descubiertas, vol. 2

Segundo volumen de la recopilación

Índice